

Año 10,

Núm. 31

2005

DEYCRIT *Sur* Repositorio

Esta edición fue compartida por Zula y Díaz, directora de Utopía y Praxis Latinoamericana, para ser difundida a través de Deycrit-Sur Repositorio. Deycrit-Sur no posee ningún derecho sobre esta obra a excepción de la difusión de la misma. Si utiliza este material debe citar a sus autores/as y a la revista. Está estrictamente prohibido el uso comercial.

Puede acceder a toda la colección en la dirección:
<http://www.deycrit-sur.com/repositorio/archivoutopraxis.html>

Presentación

En honor a Antonio Pérez Estévez, filósofo de la lucidez

Diez años más para filosofar desde la praxis utopista en América Latina

Todo presente se afianza y emerge desde un pasado. Es posible que el principio del presente esté más en el pasado, que en las aspiraciones o deseos que nos imaginamos desde el futuro. Sin esa otra mirada sobre lo que nos sucede y se vuelve acontecimiento y hecho pasado, lo que se hace memoria y recuerdo por la incesante y dramática conciencia del presente, no podríamos ver y percibir la experiencia de cada día de la vida, como una relación intersubjetiva necesaria e imprescindible entre cada uno de nosotros y los otros. Es a partir de esta experiencia de intersubjetividad que la pluralidad se puede hacer manifiesta y revelarnos, entonces, en sus evidencias, el destino hacia el cual dirigimos nuestras intenciones. No es posible otra manera de hacernos de la historia: la particular y la universal. Debemos construirnos este universo de mundos en el que transitamos con ese movimiento de ida y retorno incesante. Es lo que le da sentido y significado a las realidades de la vida. Entre todas, quizás la experiencia que más satisfacción puede ofrecer a quienes deciden alistarse en la aventura del espíritu y del intelecto, es la de la palabra escrita. Ella nos da la oportunidad de crear y recrear un estilo de pensamiento que burla con toda gracia e insistencia cualquier esfuerzo final por cristalizar alguna idea. Por más edificada que esté una idea por la gramática del lenguaje, ella siempre es irreverente y desafiante. Nunca se cansa de librar contra el formalismo de la lógica, el sentido, las polisemias e imágenes que surcan y se multiplican en los márgenes y las subyacencias de cualquier código o norma. Porque la escritura es una praxis social desde un referente cultural con el que se desea capturar de alguna manera un presente-ausente, que es ideal y real a la vez.

En esa constante búsqueda por un obrar desde la acción en la que está comprometida nuestra existencia, es que nacen los proyectos y las esperanzas con las que soñamos y esperamos poder realizar en “algún momento”. Es la idea permanente del tiempo sobre el espacio vital que nos permite pensar y creer que el futuro va por delante de la realidad presente, mientras que el pasado anda a su sombra. Y entre uno y otro, se teje y se realiza esto que hacemos todos los días a partir de la cotidianidad que llena cada uno de los días de cada uno de los meses de todos los años de cada uno de los días y de los meses en los que vivimos nuestras vidas. Todo suma y resta. Lo que hacemos y lo que dejamos de hacer, lo que haremos y lo que no podremos, quizás, nunca, hacer. Son períodos, lapsos, que nos permiten pronosticar y a veces diagnosticar: estuvimos, fuimos, regresamos, iremos, siempre en un devenir, entre un antes y después: un ayer, el hoy y otro mañana. No dejamos ni cesamos de estar y de preguntarnos el por qué y el cómo, el cuándo y el dónde. No se miden los propósitos y los objetivos tan solo por la buena intención. Es necesario materializarlos de alguna manera que los hagan más permanentes, con ese tipo de trascendencia que tienen y guardan las cosas cuando descubrimos en silencio que todo y todos se niegan a morir mientras la vida nos da la conciencia de que existe algo que está por “hacerse”. Iniciamos sin cesar esa búsqueda. Si algún principio de origen la funda, se pierde en la multiplicidad de sus fines inagotables e irreducibles. Se abren los horizontes porque el sol nunca muere en cada ocasión ya que siempre renace en cada aurora; porque lo que tiene el mar de inabarcable, lo tiene la luz de la luna en la vigilia de la noche.

Mientras más regresamos al pasado de nuestros diez años de historia, más nos reconocemos como lo que somos y deseamos seguir siendo en la historia y la filosofía de esta América del Sur, de este ser “latinoamericanos” que se mira en perspectiva al futuro de otra década más para filosofar desde la praxis utopista con la que tantos, tantísimos, compatriotas animan sus ideales en el intento de alcanzar una América más nuestra en libertades y posibilidades materiales y espirituales. La filosofía entre nosotros es y debe ser una filosofía de la praxis, de la acción, hacia el otro y el nosotros. Un filosofar entre las culturas que nos abre a un destino mucho más compartido en una alianza que

cruza las geografías, las aguas y los cielos patrios: es hacia ese ideal utópico donde “todos somos uno y uno somos todos” con nuestras diferencias y especificidades, que la filosofía intercultural que proponemos y practicamos, nos compromete ética y políticamente por un orden de vida de mayor convivencia, libertades y derechos humanos. La construcción de ese “nuevo mundo” y de esa nueva ciudadanía en la que todos estamos reconocidos e identificados, es la que debemos lograr sin exclusiones. Se abren nuevos presentes y futuros, cada vez somos más de uno, andamos todos en una conjunción de proyectos y de luchas en las que la utopía si tiene su lugar real de posibilidades. Es la visión de quienes miran y remiran con los ojos puestos en la historia más inmediata y presencial: la de los hechos concretos que nos hablan desde el papel y la tinta con la que han sido impresas tantas ideas durante diez años de trabajo compartido y esfuerzos solidarios. En cada número de la revista que hemos puesto en las manos y en el corazón de nuestros colaboradores y lectores, se encuentra una página en blanco abierta que invita, solicita y apuesta a la continuidad de este proyecto editorial, a una promesa de trabajo necesario e imprescindible para cada uno de los que acepte el reto. Muchos y muchas, personas e instituciones, nos han dado la mano y en esa fraterna hermandad, han permitido que la revista “Utopía y Praxis Latinoamericana”, haya circulado regularmente durante estos largos y fructíferos diez años. No es suficiente el esfuerzo personal de alguien en particular, se trata de llevar el ideario de la filosofía a todos los que filosofan a diario en su desempeño profesional, académico y estudiantil. El programa-proyecto es mucho más amplio y diverso, supera la idea de publicar temas específicos de la filosofía de la historia o de la historia de la filosofía, de la política o la epistemología, la teoría social o los derechos humanos y civiles, etc. La tarea es mucho más importante y decisiva. Es crear y hacer la filosofía como modo e instancia de la vida de cada persona. Crear y generar lectores y escritores, pensadores y activista de la filosofía en un sentido liberador, emancipador, descomprometida de los intereses hegemónicos del pensamiento único y el coloniazaje racionalista y dogmático de las “ciencias” en detrimento de las “humanidades”.

La filosofía pensada y realizada desde la praxis utopista en América Latina, requiere de un pensamiento alternativo y crítico que emerja desde la base social de la población entendida en sentido comunitario y popular; es decir, desde aquellas condiciones de vida en las que las personas luchan por sus principales derechos a la vida, y para lograr esto requieren de la orientación filosófica de sus prácticas políticas. Entonces, es imprescindible actuar desde la práctica utopista, pues nos permite desarrollar no sólo las ideologías políticas sino las utopías revolucionarias, sin las cuales, valga decir, las propias ideologías políticas lucen desarticuladas y efímeras. Precisamente, este es el punto focal de las prácticas utópicas como instancia del desarrollo del imaginario social y las representaciones culturales del pensar filosófico original y plural. Sin esta posibilidad de la utopía material no sería posible la utopía ideal de cada una de las personas que forman parte de la sociedad y del mundo de vida de la política. Toda trascendencia está mediada por el pensar utópico y éste solamente se puede proyectar desde el presente, siempre y cuando las voluntades se reconozcan como medios para el logro de un fin compartido en un contexto ideológico. La ideología sitúa a la utopía en el orden de dominio de los poderes que dirigen a la sociedad y que tradicionalmente están en oposición y menoscabo de la realización histórica de los ciudadanos; mientras que la filosofía refiere a la utopía al campo de los valores humanos relacionados con la posibilidad de un deber ser diferente al impuesto por la hegemonía de la racionalidad del pensar antiutópico neoliberal. En ese sentido, la utopía, el utopismo y los utopistas, son condiciones necesarias para la reflexión filosófica, el filósofo y las filosofías que continuamente se gestan y desarrollan al interior de las diversas sociedades modernas. Entonces, la relación de la utopía con las prácticas culturales e históricas del pensar filosófico es inherente a la posibilidad misma de hacer de la filosofía un pensamiento posible y realizable a partir de las condiciones de vida de las personas, sin distinguos de ninguna especie.

El propósito y la meta es, por consiguiente, profundizar en un ejercicio de la filosofía a futuro durante los próximos diez años, en un intento que nos permita revalidar estos primeros diez años de utopizar la práctica filosófica en América Latina, y dirigir la creación y la reflexión filosófica latinoamericana hacia áreas de docencia, investigación y extensión profesional, académica, social, económica, ética y política, donde el desarrollo de la filosofía latinoamericana genere las respuestas necesarias y esperadas para la solución de las situaciones de conflicto, exclusión, marginalidad,

discriminación, explotación, alineación, dominio, represión, depredación del hombre y de la naturaleza, que ha traído consigo el modelo de producción y consumo de la “filosofía” y de las “utopías” del pensamiento neoliberal. Estos primeros diez años han transcurrido entre el final del s. XX (1996) y principios del s. XXI (2005). La Historia nos coloca a los latinoamericanos en un escenario protagónico con respecto a la evolución de la racionalidad del capitalismo. En razón de esto, se requiere de una nueva razón mucho más sensible que entienda el humanismo social como la única salida a la linealidad de la economía en su relación medio-fin, donde el mercado y el consumismo predominan. Se requiere sobre todo recuperar el pensar utópico como un pensar comprometido con la ética y la liberación, con esa praxis de la filosofía que es la acción directa de los sujetos y actores sociales, cuyo “principio esperanza” es la afirmación de sus vidas y realidades.

Este segundo número aniversario, es otra muestra más de las prácticas utópicas que nos animan. Al igual que el lucero de medianoche, iluminan y marcan el camino para quienes deseen acompañarnos. Así tenemos en la sección **ESTUDIO**, al teólogo y economista alemán, Franz Hinkelammert, quien nos presenta la siguiente investigación: **“Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto. Reflexiones sobre un mito fundante de la modernidad”**. Interpreta que a través de Prometeo el hombre se rehace hombre y renace como sujeto de su propia vida. Es decir, como lo esencial de la vida del ser, la vida de todo lo que existe por la acción creadora de Dios. La figura mítica de Prometeo sugiere la salvación del hombre por medio del conocimiento, pero también es figura imaginaria del sometimiento por medio de la ideología modernista del “progreso”. Se busca la esencia universal del hombre como ser humano, pero su trascendencia se debe realizar con toda efectividad en su condición de sujeto de vida: es decir, el ser humano en su humanización como persona, concreto y necesitado. En el mundo del mercado capitalista, de la ética y de la sacralización del intercambio, el sujeto es alienado por los dioses del consumo, hasta convertirlo en “un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. La liberación del sujeto pasa por recuperar su cuerpo frente a la ley que lo domina a través del mercado que lo esclaviza. Si el hombre es “un ser para la vida” y no “para la muerte”; entonces, la afirmación ética que propone Marx para reconocer al hombre como “sujeto” supone la autonomía de éste para actuar libremente en su relación de “sujeto corporal, necesitado y vulnerable” con otros sujetos similares. El principio de la ética del sujeto, es “la libertad para afirmar su vida frente a las leyes, las instituciones y los ídolos”.

En la sección **ARTÍCULOS**, contamos con excelentes colaboraciones:

i) **Jorge Vergara Estévez**, nos presenta muy bien relacionado el siguiente tema: **“La utopía neoliberal y sus críticos”**. En su artículo caracteriza y desarrolla el neoliberalismo (Hayek y Friedman), de acuerdo a sus principales postulados: el individuo posesivo, el mercado, la propiedad privada y la minimización del Estado a la hora de regular y orientar la economía capitalista. Se entiende al hombre como un ente abstracto que solo asume identidad, al interior del colectivo social que lo representa. Se postula la libertad económica como el principal eje de la acción social, que se opone a cualquier otro tipo deliberativo de libertades públicas. La función utópica del neoliberalismo consistirá, precisamente, en un orden de equilibrios permanentes entre economía y política, hasta alcanzar éstos los mismos fines homogéneos, a pesar de los diferentes medios de poder. Una especie de democracia donde el mercado propicia el perfecto intercambio de equivalentes y el cálculo de intereses, a la hora de los consumos de bienes y servicios. El mercado se encargará de igualar socialmente lo que por diferencias de clase (en la sociedad capitalista), es desigual e injusto. A partir de estas ideas generales, el autor pasa revista a las críticas formuladas a la utopía neoliberal del mercado y del consumo, en un Estado lapso para intervenir en la economía e ineficiente para gestionar un desarrollo político y cultural de la sociedad civil.

ii) **Belín Vásquez**, analiza una interesante relación histórica en el desarrollo político del Estado moderno, ésta es: **“Del ciudadano en la nación moderna a la ciudadanía nacionalista”**. La ciudadanía es un status que se logra en el Estado moderno, a través del compromiso (contrato social) de participación que acepta jurídica y políticamente un colectivo de individuos. Entre Estado y ciudadanos, existe el expreso deseo y voluntad de entender que ambos están representados por la nación. Ésta los integra a través de una identidad nacionalista que procede de la tradición y la cultura,

entre otras manifestaciones de la vida social. La unidad de poder que representa el Estado en la cohesión ciudadana, centra la nación en torno a las obligaciones y deberes por medio de las que se legitima el propio discurso político (legalidad) de la nacionalidad de los particulares, que es asumida como su nacionalidad. La relación Estado-Nación, es unívoca y está direccionada hacia un sistema cerrado de lengua, geografía e historia. La Ilustración y la Enciclopedia, La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789), vienen a ampliar este concepto centralista de Estado-nación, por una esfera de la acción ciudadana mucho más pública, plural e intercultural. Se amplía lo político y jurídico desde el punto de vista de la diversidad de identidades que pueden ser asociadas y reconocidas dentro del concepto de nación múltiple o multicultural.

iii) **Diana de Vallescar Palanca**, nos brinda la oportunidad de leer un interesante trabajo sobre la filosofía de género: **“El Impacto del Género en la Filosofía Latinoamericana”**. La mujer en la historia tiene indiscutiblemente una presencia racional y sensible. Lo primero, alude al reconocimiento de la mujer en su condición humana de ser un sujeto pensante; y, lo segundo, marca la recuperación del valor estético de la sensibilidad femenina. El artículo nos da una visión panorámica de la figura femenina en el pensamiento filosófico latinoamericano desde el enfoque de género. Los “estudios de género”, parten de la deconstrucción y reconstrucción de la idea de feminidad en todas sus dimensiones, de las relaciones políticas entre los sexos y de la discriminación social y económica. Son amplios los temas que se han abordado y la vigencia de los mismos es innegable para la comprensión de una realidad social que durante tanto tiempo ha mantenido a las mujeres no sólo oprimidas sino invisibilizadas y en el olvido. Se hace referencia a la recepción de “los estudios de género” en América Latina y su filosofía. Se citan las principales representantes latinoamericanas (voces feministas), de países como Argentina, Brasil, México, Perú y Venezuela.

iv) **Adrián Celentano**, en su artículo: **“Utopía: Historia, concepto y política”**, nos explica lo que ha sido y es la utopía en su génesis y evolución. Desde una visión filosófica e histórica, que intenta conjugar la utopía (ideal) como pensamiento y lo utópico como condición de realización posible de un futuro in-cierto, Celentano, aborda los orígenes de la utopía desde el marxismo y la sociología. Opone la utopía a la “ideología” y a la “teoría”, no es conocimiento ni discurso retórico. Es, al decir, de Bloch, “la conciencia anticipadora” de la realidad. Lo que pudiera considerarse una de las mejores acepciones del término, pues se trata precisamente de establecer esa relación entre la realidad presente y esa otra que está en condiciones de hacer posible que el presente sea orientado por lo que está por venir. Al parecer, las utopías tiene mucho más “sentido” en épocas de crisis, son ellas insurgentes de un proceso de desaliento y desesperanza existencial, se sugieren como ese proyecto de realización social del que depende toda realidad concreta y humana. Se afirma —citando a Biagini—, que las utopías son un síntoma de “cambio cultural”, en la medida que “surjan nuevas utopías, nuestra capacidad para la acción colectiva y la praxis también parecerá haber comenzado a despertar otra vez.”. En todo caso, es un “hecho” que las utopías forman parte complementaria de ese imaginario social del que partimos idealmente para representar los deseos y voluntades que alimentan la realidad, desde la más cotidiana a la más ficticia. En América Latina (Roig), el pensamiento utópico es lo alternativo a la positividad del realismo capitalista.

En la sección **ENSAYO**, el destacado filósofo de la ética, la alteridad y la interculturalidad, **Antonio Sidekum**, nos pone en contacto con unas importantes ideas referidas a la **“Liturgia da alteridade en Emmanuel Levinas”**. El conocimiento del otro, es posible mediante un acto de liturgia y de encuentro con ese otro que es alguien y está abierto al diálogo. El otro es re-conocido por medio de la palabra, es ésta la que nos pone en correspondencia con quien es nuestro interlocutor, que nos habla con un lenguaje que se hace desde el sentimiento de su realidad presente y convivida. A Levinas le interesa acceder a ese momento de vida intersubjetiva donde el otro se realiza y se hace ser humano. El otro y yo, él y yo, yo y tú, se relacionan a partir de una reciprocidad dialógica que intenta reconocer al otro desde su rostro, no a través de algún concepto. Esa es su verdadera alteridad: permanece “trascendente (...) en la epifanía de su rostro él me llama e interpela”. Se revela como víctima, pobre, desnudo, desgarrado. La justicia es asimétrica y es por eso que estamos comprometidos con el otro con una responsabilidad ética que no se puede eludir. Es un nuevo imperativo categórico anterior a cualquier interpretación, es una nueva relación de “ser-para-un-otro”.

Presentación

En honor a Antonio Pérez Estévez, filósofo de la lucidez

Diez años más para filosofar desde la praxis utopista en América Latina

Todo presente se afianza y emerge desde un pasado. Es posible que el principio del presente esté más en el pasado, que en las aspiraciones o deseos que nos imaginamos desde el futuro. Sin esa otra mirada sobre lo que nos sucede y se vuelve acontecimiento y hecho pasado, lo que se hace memoria y recuerdo por la incesante y dramática conciencia del presente, no podríamos ver y percibir la experiencia de cada día de la vida, como una relación intersubjetiva necesaria e imprescindible entre cada uno de nosotros y los otros. Es a partir de esta experiencia de intersubjetividad que la pluralidad se puede hacer manifiesta y revelarnos, entonces, en sus evidencias, el destino hacia el cual dirigimos nuestras intenciones. No es posible otra manera de hacernos de la historia: la particular y la universal. Debemos construirnos este universo de mundos en el que transitamos con ese movimiento de ida y retorno incesante. Es lo que le da sentido y significado a las realidades de la vida. Entre todas, quizás la experiencia que más satisfacción puede ofrecer a quienes deciden alistarse en la aventura del espíritu y del intelecto, es la de la palabra escrita. Ella nos da la oportunidad de crear y recrear un estilo de pensamiento que burla con toda gracia e insistencia cualquier esfuerzo final por cristalizar alguna idea. Por más edificada que esté una idea por la gramática del lenguaje, ella siempre es irreverente y desafiante. Nunca se cansa de librar contra el formalismo de la lógica, el sentido, las polisemias e imágenes que surcan y se multiplican en los márgenes y las subyacencias de cualquier código o norma. Porque la escritura es una praxis social desde un referente cultural con el que se desea capturar de alguna manera un presente-ausente, que es ideal y real a la vez.

En esa constante búsqueda por un obrar desde la acción en la que está comprometida nuestra existencia, es que nacen los proyectos y las esperanzas con las que soñamos y esperamos poder realizar en “algún momento”. Es la idea permanente del tiempo sobre el espacio vital que nos permite pensar y creer que el futuro va por delante de la realidad presente, mientras que el pasado anda a su sombra. Y entre uno y otro, se teje y se realiza esto que hacemos todos los días a partir de la cotidianidad que llena cada uno de los días de cada uno de los meses de todos los años de cada uno de los días y de los meses en los que vivimos nuestras vidas. Todo suma y resta. Lo que hacemos y lo que dejamos de hacer, lo que haremos y lo que no podremos, quizás, nunca, hacer. Son períodos, lapsos, que nos permiten pronosticar y a veces diagnosticar: estuvimos, fuimos, regresamos, iremos, siempre en un devenir, entre un antes y después: un ayer, el hoy y otro mañana. No dejamos ni cesamos de estar y de preguntarnos el por qué y el cómo, el cuándo y el dónde. No se miden los propósitos y los objetivos tan solo por la buena intención. Es necesario materializarlos de alguna manera que los hagan más permanentes, con ese tipo de trascendencia que tienen y guardan las cosas cuando descubrimos en silencio que todo y todos se niegan a morir mientras la vida nos da la conciencia de que existe algo que está por “hacerse”. Iniciamos sin cesar esa búsqueda. Si algún principio de origen la funda, se pierde en la multiplicidad de sus fines inagotables e irreducibles. Se abren los horizontes porque el sol nunca muere en cada ocaso ya que siempre renace en cada aurora; porque lo que tiene el mar de inabarcable, lo tiene la luz de la luna en la vigilia de la noche.

Mientras más regresamos al pasado de nuestros diez años de historia, más nos reconocemos como lo que somos y deseamos seguir siendo en la historia y la filosofía de esta América del Sur, de este ser “latinoamericanos” que se mira en perspectiva al futuro de otra década más para filosofar desde la praxis utopista con la que tantos, tantísimos, compatriotas animan sus ideales en el intento de alcanzar una América más nuestra en libertades y posibilidades materiales y espirituales. La filosofía entre nosotros es y debe ser una filosofía de la praxis, de la acción, hacia el otro y el nosotros. Un filosofar entre las culturas que nos abre a un destino mucho más compartido en una alianza que

cruza las geografías, las aguas y los cielos patrios: es hacia ese ideal utópico donde “todos somos uno y uno somos todos” con nuestras diferencias y especificidades, que la filosofía intercultural que proponemos y practicamos, nos compromete ética y políticamente por un orden de vida de mayor convivencia, libertades y derechos humanos. La construcción de ese “nuevo mundo” y de esa nueva ciudadanía en la que todos estamos reconocidos e identificados, es la que debemos lograr sin exclusiones. Se abren nuevos presentes y futuros, cada vez somos más de uno, andamos todos en una conjunción de proyectos y de luchas en las que la utopía si tiene su lugar real de posibilidades. Es la visión de quienes miran y remiran con los ojos puestos en la historia más inmediata y presencial: la de los hechos concretos que nos hablan desde el papel y la tinta con la que han sido impresas tantas ideas durante diez años de trabajo compartido y esfuerzos solidarios. En cada número de la revista que hemos puesto en las manos y en el corazón de nuestros colaboradores y lectores, se encuentra una página en blanco abierta que invita, solicita y apuesta a la continuidad de este proyecto editorial, a una promesa de trabajo necesario e imprescindible para cada uno de los que acepte el reto. Muchos y muchas, personas e instituciones, nos han dado la mano y en esa fraterna hermandad, han permitido que la revista “Utopía y Praxis Latinoamericana”, haya circulado regularmente durante estos largos y fructíferos diez años. No es suficiente el esfuerzo personal de alguien en particular, se trata de llevar el ideario de la filosofía a todos los que filosofan a diario en su desempeño profesional, académico y estudiantil. El programa-proyecto es mucho más amplio y diverso, supera la idea de publicar temas específicos de la filosofía de la historia o de la historia de la filosofía, de la política o la epistemología, la teoría social o los derechos humanos y civiles, etc. La tarea es mucho más importante y decisiva. Es crear y hacer la filosofía como modo e instancia de la vida de cada persona. Crear y generar lectores y escritores, pensadores y activista de la filosofía en un sentido liberador, emancipador, descomprometida de los intereses hegemónicos del pensamiento único y el coloniazaje racionalista y dogmático de las “ciencias” en detrimento de las “humanidades”.

La filosofía pensada y realizada desde la praxis utopista en América Latina, requiere de un pensamiento alternativo y crítico que emerja desde la base social de la población entendida en sentido comunitario y popular; es decir, desde aquellas condiciones de vida en las que las personas luchan por sus principales derechos a la vida, y para lograr esto requieren de la orientación filosófica de sus prácticas políticas. Entonces, es imprescindible actuar desde la práctica utopista, pues nos permite desarrollar no sólo las ideologías políticas sino las utopías revolucionarias, sin las cuales, valga decir, las propias ideologías políticas lucen desarticuladas y efímeras. Precisamente, este es el punto focal de las prácticas utópicas como instancia del desarrollo del imaginario social y las representaciones culturales del pensar filosófico original y plural. Sin esta posibilidad de la utopía material no sería posible la utopía ideal de cada una de las personas que forman parte de la sociedad y del mundo de vida de la política. Toda trascendencia está mediada por el pensar utópico y éste solamente se puede proyectar desde el presente, siempre y cuando las voluntades se reconozcan como medios para el logro de un fin compartido en un contexto ideológico. La ideología sitúa a la utopía en el orden de dominio de los poderes que dirigen a la sociedad y que tradicionalmente están en oposición y menoscabo de la realización histórica de los ciudadanos; mientras que la filosofía refiere a la utopía al campo de los valores humanos relacionados con la posibilidad de un deber ser diferente al impuesto por la hegemonía de la racionalidad del pensar antiutópico neoliberal. En ese sentido, la utopía, el utopismo y los utopistas, son condiciones necesarias para la reflexión filosófica, el filósofo y las filosofías que continuamente se gestan y desarrollan al interior de las diversas sociedades modernas. Entonces, la relación de la utopía con las prácticas culturales e históricas del pensar filosófico es inherente a la posibilidad misma de hacer de la filosofía un pensamiento posible y realizable a partir de las condiciones de vida de las personas, sin distinguos de ninguna especie.

El propósito y la meta es, por consiguiente, profundizar en un ejercicio de la filosofía a futuro durante los próximos diez años, en un intento que nos permita revalidar estos primeros diez años de utopizar la práctica filosófica en América Latina, y dirigir la creación y la reflexión filosófica latinoamericana hacia áreas de docencia, investigación y extensión profesional, académica, social, económica, ética y política, donde el desarrollo de la filosofía latinoamericana genere las respuestas necesarias y esperadas para la solución de las situaciones de conflicto, exclusión, marginalidad,

discriminación, explotación, alineación, dominio, represión, depredación del hombre y de la naturaleza, que ha traído consigo el modelo de producción y consumo de la “filosofía” y de las “utopías” del pensamiento neoliberal. Estos primeros diez años han transcurrido entre el final del s. XX (1996) y principios del s. XXI (2005). La Historia nos coloca a los latinoamericanos en un escenario protagónico con respecto a la evolución de la racionalidad del capitalismo. En razón de esto, se requiere de una nueva razón mucho más sensible que entienda el humanismo social como la única salida a la linealidad de la economía en su relación medio-fin, donde el mercado y el consumismo predominan. Se requiere sobre todo recuperar el pensar utópico como un pensar comprometido con la ética y la liberación, con esa praxis de la filosofía que es la acción directa de los sujetos y actores sociales, cuyo “principio esperanza” es la afirmación de sus vidas y realidades.

Este segundo número aniversario, es otra muestra más de las prácticas utópicas que nos animan. Al igual que el lucero de medianoche, iluminan y marcan el camino para quienes deseen acompañarnos. Así tenemos en la sección **ESTUDIO**, al teólogo y economista alemán, Franz Hinkelammert, quien nos presenta la siguiente investigación: **“Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto. Reflexiones sobre un mito fundante de la modernidad”**. Interpreta que a través de Prometeo el hombre se rehace hombre y renace como sujeto de su propia vida. Es decir, como lo esencial de la vida del ser, la vida de todo lo que existe por la acción creadora de Dios. La figura mítica de Prometeo sugiere la salvación del hombre por medio del conocimiento, pero también es figura imaginaria del sometimiento por medio de la ideología modernista del “progreso”. Se busca la esencia universal del hombre como ser humano, pero su trascendencia se debe realizar con toda efectividad en su condición de sujeto de vida: es decir, el ser humano en su humanización como persona, concreto y necesitado. En el mundo del mercado capitalista, de la ética y de la sacralización del intercambio, el sujeto es alienado por los dioses del consumo, hasta convertirlo en “un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. La liberación del sujeto pasa por recuperar su cuerpo frente a la ley que lo domina a través del mercado que lo esclaviza. Si el hombre es “un ser para la vida” y no “para la muerte”; entonces, la afirmación ética que propone Marx para reconocer al hombre como “sujeto” supone la autonomía de éste para actuar libremente en su relación de “sujeto corporal, necesitado y vulnerable” con otros sujetos similares. El principio de la ética del sujeto, es “la libertad para afirmar su vida frente a las leyes, las instituciones y los ídolos”.

En la sección **ARTÍCULOS**, contamos con excelentes colaboraciones:

i) **Jorge Vergara Estévez**, nos presenta muy bien relacionado el siguiente tema: **“La utopía neoliberal y sus críticos”**. En su artículo caracteriza y desarrolla el neoliberalismo (Hayek y Friedman), de acuerdo a sus principales postulados: el individuo posesivo, el mercado, la propiedad privada y la minimización del Estado a la hora de regular y orientar la economía capitalista. Se entiende al hombre como un ente abstracto que solo asume identidad, al interior del colectivo social que lo representa. Se postula la libertad económica como el principal eje de la acción social, que se opone a cualquier otro tipo deliberativo de libertades públicas. La función utópica del neoliberalismo consistirá, precisamente, en un orden de equilibrios permanentes entre economía y política, hasta alcanzar éstos los mismos fines homogéneos, a pesar de los diferentes medios de poder. Una especie de democracia donde el mercado propicia el perfecto intercambio de equivalentes y el cálculo de intereses, a la hora de los consumos de bienes y servicios. El mercado se encargará de igualar socialmente lo que por diferencias de clase (en la sociedad capitalista), es desigual e injusto. A partir de estas ideas generales, el autor pasa revista a las críticas formuladas a la utopía neoliberal del mercado y del consumo, en un Estado lapso para intervenir en la economía e ineficiente para gestionar un desarrollo político y cultural de la sociedad civil.

ii) **Belín Vásquez**, analiza una interesante relación histórica en el desarrollo político del Estado moderno, ésta es: **“Del ciudadano en la nación moderna a la ciudadanía nacionalista”**. La ciudadanía es un status que se logra en el Estado moderno, a través del compromiso (contrato social) de participación que acepta jurídica y políticamente un colectivo de individuos. Entre Estado y ciudadanos, existe el expreso deseo y voluntad de entender que ambos están representados por la nación. Ésta los integra a través de una identidad nacionalista que procede de la tradición y la cultura,

entre otras manifestaciones de la vida social. La unidad de poder que representa el Estado en la cohesión ciudadana, centra la nación en torno a las obligaciones y deberes por medio de las que se legitima el propio discurso político (legalidad) de la nacionalidad de los particulares, que es asumida como su nacionalidad. La relación Estado-Nación, es unívoca y está direccionada hacia un sistema cerrado de lengua, geografía e historia. La Ilustración y la Enciclopedia, La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789), vienen a ampliar este concepto centralista de Estado-nación, por una esfera de la acción ciudadana mucho más pública, plural e intercultural. Se amplía lo político y jurídico desde el punto de vista de la diversidad de identidades que pueden ser asociadas y reconocidas dentro del concepto de nación múltiple o multicultural.

iii) **Diana de Vallescar Palanca**, nos brinda la oportunidad de leer un interesante trabajo sobre la filosofía de género: **“El Impacto del Género en la Filosofía Latinoamericana”**. La mujer en la historia tiene indiscutiblemente una presencia racional y sensible. Lo primero, alude al reconocimiento de la mujer en su condición humana de ser un sujeto pensante; y, lo segundo, marca la recuperación del valor estético de la sensibilidad femenina. El artículo nos da una visión panorámica de la figura femenina en el pensamiento filosófico latinoamericano desde el enfoque de género. Los “estudios de género”, parten de la deconstrucción y reconstrucción de la idea de feminidad en todas sus dimensiones, de las relaciones políticas entre los sexos y de la discriminación social y económica. Son amplios los temas que se han abordado y la vigencia de los mismos es innegable para la comprensión de una realidad social que durante tanto tiempo ha mantenido a las mujeres no sólo oprimidas sino invisibilizadas y en el olvido. Se hace referencia a la recepción de “los estudios de género” en América Latina y su filosofía. Se citan las principales representantes latinoamericanas (voces feministas), de países como Argentina, Brasil, México, Perú y Venezuela.

iv) **Adrián Celentano**, en su artículo: **“Utopía: Historia, concepto y política”**, nos explica lo que ha sido y es la utopía en su génesis y evolución. Desde una visión filosófica e histórica, que intenta conjugar la utopía (ideal) como pensamiento y lo utópico como condición de realización posible de un futuro in-cierto, Celentano, aborda los orígenes de la utopía desde el marxismo y la sociología. Opone la utopía a la “ideología” y a la “teoría”, no es conocimiento ni discurso retórico. Es, al decir, de Bloch, “la conciencia anticipadora” de la realidad. Lo que pudiera considerarse una de las mejores acepciones del término, pues se trata precisamente de establecer esa relación entre la realidad presente y esa otra que está en condiciones de hacer posible que el presente sea orientado por lo que está por venir. Al parecer, las utopías tienen mucho más “sentido” en épocas de crisis, son ellas insurgentes de un proceso de desaliento y desesperanza existencial, se sugieren como ese proyecto de realización social del que depende toda realidad concreta y humana. Se afirma —citando a Biagini—, que las utopías son un síntoma de “cambio cultural”, en la medida que “surjan nuevas utopías, nuestra capacidad para la acción colectiva y la praxis también parecerá haber comenzado a despertar otra vez.”. En todo caso, es un “hecho” que las utopías forman parte complementaria de ese imaginario social del que partimos idealmente para representar los deseos y voluntades que alimentan la realidad, desde la más cotidiana a la más ficticia. En América Latina (Roig), el pensamiento utópico es lo alternativo a la positividad del realismo capitalista.

En la sección **ENSAYO**, el destacado filósofo de la ética, la alteridad y la interculturalidad, **Antonio Sidekum**, nos pone en contacto con unas importantes ideas referidas a la **“Liturgia da alteridade en Emmanuel Levinas”**. El conocimiento del otro, es posible mediante un acto de liturgia y de encuentro con ese otro que es alguien y está abierto al diálogo. El otro es re-conocido por medio de la palabra, es ésta la que nos pone en correspondencia con quien es nuestro interlocutor, que nos habla con un lenguaje que se hace desde el sentimiento de su realidad presente y convivida. A Levinas le interesa acceder a ese momento de vida intersubjetiva donde el otro se realiza y se hace ser humano. El otro y yo, él y yo, yo y tú, se relacionan a partir de una reciprocidad dialógica que intenta reconocer al otro desde su rostro, no a través de algún concepto. Esa es su verdadera alteridad: permanece “trascendente (...) en la epifanía de su rostro él me llama e interpela”. Se revela como víctima, pobre, desnudo, desgarrado. La justicia es asimétrica y es por eso que estamos comprometidos con el otro con una responsabilidad ética que no se puede eludir. Es un nuevo imperativo categórico anterior a cualquier interpretación, es una nueva relación de “ser-para-un-otro”.



La utopía neoliberal y sus críticos*

The Neoliberal Utopia and its Critics

Jorge VERGARA ESTÉVEZ

Universidad de Chile, Chile.

RESUMEN

El objetivo de este artículo es doble. De una parte, es una reconstrucción tentativa de la estructura teórica del neoliberalismo, mostrando que esta teoría tiene una escasa capacidad explicativa, y es, básicamente, un proyecto político de carácter utópico, es decir, irrealizable, aunque no hubiera ninguna resistencia de la sociedad al intento de realizarla. De otra, es una exposición sintética de las críticas a esta teoría realizadas por Tony Andreani, Pierre Bourdieu, Viviane Forrester, Franz Hinkelammert, Norbert Lechner, y por el autor de este artículo. Estas cuestionan radicalmente su concepción del hombre, su teoría económica, de la sociedad y la política, y no han sido respondidas por los teóricos neoliberales. Se muestra que la vigencia de esta teoría se debe mucho más al hecho de que se ha convertido en el discurso de las elites económicas y políticas en gran parte del mundo, y a la acción de la publicidad y los media. El artículo finaliza ofreciendo una interpretación sobre el neoliberalismo como un proyecto político de soberanía de la elite del mercado.

Palabras clave: Utopía, neoliberalismo, críticas, Latinoamérica.

ABSTRACT

The objective of this article is two-fold. On the one hand it is a tentative reconstruction of the theoretical structure of neoliberalism, pointing out that this theory has little explanatory capacity, and it is basically a political Project of a utopian carácter, that is to say, unrealizable, even if there were no societal resistance to its realization. On the other hand it is a synthetic exposition of the criticisms of the theories presented by Tony Andreani, Pierre Bourdieu, Viviane Forrester, Franz Hinkelammert, Norbert Lechner, and by the autor of this article. They radically question their conception of man, of his economic theory. of society, and of politics, and have not been responded to by neo-liberal theorists. It is demonstrated that the present standing of this theory is mostly due to the discourse of elite economies and policies throughout the world, and the actions of publicity and the media. The article ends by offering an interpretation of neoliberalism as a political project of the sovereignty of the market elite.

Key words: Utopia, neoliberalism, criticism, Latin America.

* Versión revisada y ampliada de una conferencia ofrecida en el Departamento de Filosofía de la Universidad de París VIII, en diciembre del 2001, como parte del proceso de elaboración de mi tesis de Doctorado. Expreso mi reconocimiento a las cuidadosas observaciones formales y de contenido del Dr. Hermes Benítez de la Universidad de Alberta, Canadá. Esta versión será publicada en francés en *Philosophie politique et pensée démocratique*, Laura Brondino, Jorge Dotti y Patrice Vermeren (eds.), en la colección *La Filosofía en común* de Editorial l'Harmattan, París.

La tesis central de este artículo es que la teoría neoliberal pretende ser una interpretación no sólo plausible, sino verdadera, no sólo sobre la economía, sino ampliamente sobre la realidad humana y social. Sin embargo, en las últimas décadas ha sido objeto de diversas y profundas críticas que han cuestionado y refutado sus principios teóricos. Esta teoría, asimismo, contiene una utopía, en el sentido de un proyecto irrealizable, aun cuando todos estuvieran de acuerdo en intentar ponerlo en práctica, porque contiene conceptos trascendentales, que sólo pueden ser pensados, pero no son realizables históricamente¹. Sin embargo, pese a estos cuestionamientos los autores neoliberales han ignorado hasta ahora estas críticas, y esta teoría mantiene una gran influencia sobre las decisiones políticas y económicas, en gran parte de las sociedades. Podría decirse que la influencia de esta teoría se basa mucho más en los “efectos de poder” de su discurso, que en la consistencia y validez de sus argumentos, puesto que se ha convertido en el discurso de las elites de poder económico y político en muchas sociedades. Dicha influencia es potenciada por la difusión cultural masiva —mediante la publicidad y los media—, de un modelo de vida individualista y posesivo.

Este análisis se realiza en un contexto intelectual donde tiene significativa presencia la tesis del fin de los metarrelatos y de las utopías, sostenida desde hace varias décadas por autores de diversas corrientes, la cual ha llegado a convertirse en un dogma de “el pensamiento único”. Dice por ejemplo, Lyotard que “en la sociedad y culturas contemporáneas, sociedad postindustrial, cultura postmoderna (...), el gran relato ha perdido su credibilidad, sea cual sea el modo de unificación que se le ha asignado: relato especulativo, relato de la emancipación”². En su opinión, esto se debería a que la naturaleza del saber se ha transformado. La crisis de los grandes metarrelatos se habría producido, principalmente, por el desarrollo del conocimiento científico tecnológico, el cual ha llegado a identificarse con el saber, y éste entraba en contradicción con dichos discursos globales. Más aún, pensaba que el notable desarrollo del conocimiento de las últimas décadas y la revolución científico-tecnológica, basada en la microelectrónica, la computación y la bioingeniería excluía los discursos que no fueran inmediatamente aplicables tecnológicamente³. En este mismo período, el desarrollo del conocimiento tecnológico ha favorecido el surgimiento de discursos, de optimismo tecnológico, como los de Norbert Wiener y Alvin Toffler, según los cuales estábamos entrando en un período de creciente bienestar, donde la tecnociencia resolverá la mayoría de los problemas. En este nuevo contexto, las cuestiones a los cuales trataron de responder los grandes metarrelatos podrían resolverse como problemas tecnológicos.

Esta interpretación de Lyotard proviene de la tradición positivista y cientifista, y no permite comprender el papel que siguen teniendo los discursos no científicos en la política, en la economía, y en la vida social. Tal vez se podría encontrar el origen lejano de esta tesis en Weber que sostuvo que con el proceso de racionalización creciente había terminado la época de las cosmovisiones. La tesis del fin de las ideologías y los metarrelatos era plausible, en el período en que fue formulada, ya que se había llegado a una fase de agotamiento

1 HINKELAMMERT, Franz (1984): *Crítica de la razón utópica*, DEI, San José de Costa Rica.

2 LYOTARD, Jean-François (1993): *La condition postmoderne*, Éditions de Minuit, Paris, 1979 (*La condición postmoderna*, Planeta-Agostini, Barcelona).

3 *Ibidem*.

de la teoría marxista, tanto occidental, como de vertiente soviética, así como del liberalismo social, ligado al keynesianismo.

Sin embargo, esta tesis sólo consideró los metarrelatos y las utopías críticas. Estas se orientaban a realizar “los valores normativos de la modernidad” (Habermas): la disminución de desigualdades, el aumento de las libertades como “capacidades efectivas de hacer” (Dewey), la búsqueda de autonomía, de autogobierno y autodesarrollo. En las últimas décadas observamos, en cambio, una (re)emergencia de otro tipo de metarrelatos y utopías políticas y culturales. Entre ellas se encuentran los fundamentalismos religiosos (cristianos, musulmanes y otros); los nacionalismos radicales; las teorías neoconservadoras y la propia teoría neoliberal. Estas posturas pueden ser denominadas, **latus sense**, conservadoras, puesto que buscan mantener o recuperar ciertos valores y formas de vida, las cuales consideran muy valiosas, las que estarían perdiéndose con la transformación de las sociedades y los procesos de globalización. La relación entre estas utopías y la modernidad es conflictiva, puesto que rechazan sus principales aspectos, total o parcialmente. Por ejemplo, no aceptan el principio de la autonomía de las distintas formas de acción social, especialmente de la política, puesto que buscan subordinarla a la religión o al mercado.

El neoliberalismo es el más importante de estos metarrelatos, no sólo por su difusión global, sino porque constituye la teoría que guía a los organismos económicos internacionales. Escribe el filósofo liberal John Gray

Hoy, el libre mercado global construido a raíz del colapso soviético también se está desintegrando, y por razones similares. Los liberales son deterministas económicos, igual que los marxistas. Creen que todos los países están destinados a adoptar el mismo sistema económico y, por ende, las mismas instituciones políticas. Nada puede impedir que el mundo se convierta en un inmenso mercado libre, pero el inevitable proceso de convergencia puede acelerarse. Los gobiernos occidentales y los organismos transnacionales pueden ser las parteras del nuevo mundo. Por improbable que parezca, esta ideología sustenta instituciones tales como el Fondo Monetario Internacional. Argentina e Indonesia tienen problemas muy diferentes, mas para el FMI la solución es la misma: ambas deben convertirse en economías de libre mercado⁴.

La denominación de “neoliberalismo” apareció a mediados del siglo pasado; y en la década de los sesenta, algunos autores alemanes la empleaban para referirse al liberalismo social y a los teóricos de la economía social de mercado, Wilhem Röpke y otros, cuyas teorías eran “nuevas” con relación al liberalismo precedente. En los países anglosajones se emplea, actualmente, la amplia categoría de “neoconservadores”, en la cual se incluye, entre otros, a Friedrich Hayek, Milton Friedman, James Buchanan, Gordon y Robert Nozick. Aunque estos autores comparten algunos planteamientos y preocupaciones con Peter Berger, Daniel Bell y otros autores representantes del neoconservadurismo, se diferencian de ellos en aspectos significativos⁵.

4 GRAY, John (2003): “El fin de la historia toca a su fin”, en: <http://www.prometeolibros.com/carrera.asp..>

5 HINKELAMMERT, Franz (1984): *Crítica de la razón utópica*, ed. cit.; Henri LEPAGE (1979): *Demain le capitalisme*, Librairie Générale Française, Paris, (*Mañana el capitalismo*, Ed. Alianza, Madrid); Jorge

Intentaremos mostrar aquí que la teoría neoliberal –que sería un metarrelato para Lyotard–, cumple las funciones de una ideología y, a la vez contiene una utopía. Su vigencia no reside sólo en el terreno intelectual como forma de pensamiento económico y social, sino como una lógica operante de la acción social. Puede decirse que es un metarrelato puesto que intenta responder a las principales preguntas sobre el hombre, la libertad, el sentido de la vida humana, y qué es la sociedad y sus instituciones.

La teoría neoliberal fue fundada por los economistas austriacos Ludwig von Mises y Friedrich von Hayek, discípulo del primero. Puede considerarse *Liberalismus* de Mises, cuya primera edición es de 1927, como su obra fundacional. Ambos, especialmente Hayek, tuvieron un papel importante en el debate de los treinta con Keynes y los economistas liberales sociales, que crearon la teoría económica del Estado de Bienestar. Sin embargo, en el nivel académico como en el político, el keynesianismo se convirtió en la teoría hegemónica. Los planteamientos de los economistas neoclásicos, incluyendo a Hayek y Mises, perdieron vigencia y se mantuvieron vigentes sólo en algunos enclaves, especialmente en algunas universidades, como la de Chicago. Se inició un período de gran desarrollo del Estado de Bienestar en Europa y Estados Unidos, que se extendió hasta mediados de los setenta del siglo pasado.

Ambos autores, exiliados del nazismo, y admiradores del liberalismo anglosajón, en la década de los cuarenta del siglo pasado, reorientaron sus investigaciones y elaboraron una crítica radical del Estado de Bienestar, desde una perspectiva política radicalmente antistatalista y de mitificación del mercado. En 1944, Mises publicó *Burocracia* y Hayek su conocida obra *Camino de la servidumbre*. Ambos libros son similares y complementarios. Mises asevera que el Estado de Bienestar implica la ilegítima extensión del aparato del Estado, regido por la lógica burocrática, y, con ello, y esto conlleva la burocratización de la economía y de la vida social. Pensaba que la lógica burocrática carece de criterios para medir su eficiencia, a diferencia de la económica regida por el principio de la maximización de la ganancia. Los burócratas intentan planificar la economía mediante la creación de empresas públicas y estableciendo regulaciones a las empresas privadas, con la fijación de precios máximos, limitación de los beneficios, altos impuestos, etc. Todo ello, creía Mises, interfiere la lógica de la ganancia, que es “el único método que contribuye a la racionalización y el cálculo de producción de bienes necesarios”⁶. Este nuevo sistema limitaba la libertad económica individual y obstaculizaría el crecimiento económico. Su predicción fue completamente errónea, puesto que el período de tres décadas, desde 1945 a 1975, ha sido el de mayor crecimiento económico de las economías estadounidense y europea.

El camino de servidumbre de Hayek es explícitamente político, y se propuso realizar la crítica tanto de las sociedades de economía planificada, como la de las del Estado de Bienestar. Para ello, Hayek amplió el concepto de socialismo, incluyendo el estalinismo, el nazismo, y el socialismo democrático, y, a la vez, minimizó sus diferencias. El libro está irónicamente dedicado a “Los socialistas de todos los partidos”, que constituirían, según Hayek,

VERGARA (1992): “La contribución de Popper a la teoría neoliberal”, en: *Popper y las ciencias sociales*, Felix SCHUSTER (ed.), Centro Editor de América Latina, Buenos Aires; Jorge VERGARA (2000): “El modelo neoliberal de democracia”, *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* 1999, Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social, Valparaíso.

6 MISES, Ludwig von (1944): *Bureaucracy*, Yale University Press, 1944 (*Burocracia*, Unión Editorial, Madrid, 1974), p. 123.

la mayor parte de la población de las sociedades occidentales. Su concepto de socialismo incluye cualquier forma de “intervencionismo estatal” que pretenda regular los mercados, o disminuir las consecuencias negativas generadas por el automatismo de los mercados. En este sentido, su obra es una reacción, en el estricto sentido de la expresión, contra las formas de capitalismo regulado y políticas sociales que fueron surgiendo en Europa, desde Bismark, según Hayek. Estas se fueron ampliando después del Primera Guerra Mundial, cuando las sociedades europeas enfrentaron las negativas consecuencias sociales de la revolución industrial, así como el gran desarrollo de los movimientos socialistas⁷. Hayek sostuvo que la democracia era incompatible con el intervencionismo económico estatal. Este habría llevado las sociedades occidentales al borde del abismo de la “servidumbre”, puesto que el intervencionismo económico implicaría la pérdida de la libertad, y el deslizamiento hacia el totalitarismo. Citando a Hölderlin sostuvo que el intento del Estado de hacer un paraíso en la tierra, produce el infierno.

Pocos años después, en 1947, en Suiza, Hayek fundó la Sociedad Mont-Pelèrin, junto a los economistas Ludwig von Mises, Milton Friedman, Frank Knight, el filósofo Karl Popper, y un conjunto de políticos, historiadores y periodistas. Su capítulo chileno, creado en los setenta del siglo pasado, reúne a exministros de economía de Pinochet, economistas y políticos de derecha. En su primera sesión, Hayek propuso como tarea de la nueva sociedad: “purgar de la teoría liberal tradicional de ciertas adherencias accidentales que se le han anexado a lo largo del tiempo” (1947, cit. *Estudios Públicos* N° 6, 1982: 5). Estas adherencias accidentales” eran las teorías de la justicia social, de la responsabilidad social del Estado respecto a las necesidades básicas de la población, la solidaridad y otras, es decir, las concepciones que fundamentan el Estado de Bienestar. En sólo treinta años, hasta fines de los setenta, los neoliberales desarrollaron una amplia teoría que comprende una concepción del conocimiento y la ciencia, del hombre, su libertad, la igualdad, la sociedad, el derecho, la economía, el Estado, la política y la democracia y otros aspectos.

Los autores neoliberales se llaman a sí mismos “liberales” o “verdaderos liberales”. Sin embargo, esa denominación es demasiado general, pues existen diversas formas de liberalismo, cada una de las cuales tiene su propia concepción del hombre, de la economía, del Estado, la política y otros aspectos. Esta auto denominación genérica no explicita la diferencia de estos autores con el liberalismo clásico inglés y francés de los siglos XVII y XVIII. En el siglo XX el liberalismo se dividió en dos grandes ramas: el liberalismo social y democrático, fundado por John Stuart Mill, al que se inscriben John Dewey, Harold Laski, Crawford Macpherson, y otros; y el liberalismo conservador, de Lord Acton, Benjamin Constant, del que forma parte el “neoliberalismo”⁸. Hayek y gran parte de los autores neoliberales se declaran herederos de Adam Smith, aunque Mises había señalado que su postura

7 POLANYI, Karl (1944): *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, F.C.E, México, 1992.

8 LEPAGE, Henri (1979): *Demain le capitalisme*, ed. cit.; Jorge VERGARA (1988): “El paradigma liberal democrático; notas para una investigación”, *Sociológica* N° 7/8, mayo-diciembre, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, México; Renato CRISTI, “Hayek, Schmitt et L’Etat de droit”, en: *Le liberalisme conservateur. Trois essais sur Schmitt, Hayek y Hegel*, Ed. Kimé, París, 1993; y Franz HINKELAMMERT (2001): *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, Lom, Santiago.

tenía diferencia significativas con los clásicos⁹ Macpherson, por su parte, sostiene que comparten “la teoría política del individualismo posesivo”¹⁰. Sin embargo, se ha mostrado que existen diferencias significativas en la concepción de la economía, del hombre y otros temas¹¹. Esto permitiría afirmar que su “estructura teórica” es diferente.

Los esfuerzos por determinar cuáles serían las características comunes de todo liberalismo han sido infructuosos¹². Por ejemplo, aunque todos los liberales se declaran individualistas, sus concepciones sobre el individualismo muy diversas y opuestas¹³. Sabemos, asimismo, lo que no es aceptable para ninguna de sus corrientes, por ejemplo, una dictadura del partido comunista como el régimen chino o un autoritarismo político clerical como el iraní; sin embargo, Hayek y Friedman apoyaron la dictadura militar de Pinochet, cuya política económica era concordante con sus teorías.

La denominación “neoliberal” sería la más adecuada porque este liberalismo aparece como el más “nuevo”, a la vez que explicita su diferencia con el liberalismo social¹⁴. Los principales opositores teóricos de los neoliberales son Stuart Mill, Keynes, Dewey y otros liberales sociales, más que los autores socialistas¹⁵.

Desde su perspectiva, los neoliberales tienen razón al denominarse simplemente como liberales. Ellos creen que hay un sólo y verdadero liberalismo, desde Smith a Hayek. Creen que la confusión se habría producido porque hay autores que erróneamente son considerados liberales, los que hemos llamado “liberales sociales”, pero que en realidad son socialistas¹⁶. Los neoliberales tienen una concepción dicotómica y polarizada del universo político y teórico: creen que éste se divide entre una minoría de (neo)liberales y una mayoría de socialistas. La estructura teórica, del neoliberalismo difiere del liberalismo clásico inglés y francés de los siglos XVII Y XVIII, aunque hayan incorporado algunas de sus tesis. La denominación “neoliberal” parece la más adecuada, puesto que indica, a la vez, su pertenencia al campo liberal, y su especificidad.

Presentaremos tres aspectos centrales de la *estructura teórica* del neoliberalismo, en los cuales se manifiesta su carácter utópico. Siguiendo a Macpherson¹⁷, puede decirse que una estructura teórica se compone de un conjunto de enunciados de alto nivel de abstrac-

- 9 MISES, Ludwig von (1927): *Liberalismus* (“Liberalismo” en *Sobre liberalismo y capitalismo*, tomo 1, Folio, Barcelona, 1996); y Friedrich HAYEK (1978): *Nuevos Estudios*, Eudeba, Buenos Aires.
- 10 MACPHERSON, Crawford B (1985): *The Rise an Fall of Economic Justice and Other Essays*, Oxford University Press. (*Ascenso y caída de la justicia económica y otros ensayos*, Manantial, Buenos Aires, 1991).
- 11 VERGARA, Francisco (1999): *Introducción a los fundamentos filosóficos del liberalismo*, Alianza; Franz HINKELAMMERT (1995): *La cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEL, San José; también *El nihilismo al desnudo*, 2001, ed. cit.
- 12 GRAY, John (1986): *Liberalismo*, Alianza, Madrid, 1992, pp. 10-12.
- 13 MACPHERSON, Crawford B (1985): *The Rise an Fall of Economic Justice and Other Essays*, ed. cit., pp. 117-127.
- 14 VERGRA, Jorge (1988): “El paradigma liberal democrático; notas para una investigación”, ed. cit.
- 15 HAYEK, Friedrich (1960): *The constitution of Liberty*, University of Chicago Press, Chicago (*Los fundamentos de la libertad*, Ed. Unión Editorial, Madrid, 1978).
- 16 MISES, Ludwig von (1927), *Liberalismus*, op.cit. y Hayek, Friedrich (1960): *The constitution of Liberty*, op.cit.
- 17 MACPHERSON, Crawford B.(1962): *The political Theory of Possessive Individualism*, The Clarendon Press Oxford (*La teoría política del individualismo posesivo*, Fontanella, Barcelona, 1970).

ción, concordantes entre sí¹⁸. Estos pueden ser principios explícitos en las argumentaciones principales o bien supuestos relevantes, pero contenidos en las argumentaciones secundarias. En ésta, como en otras teorías sociales, no hay una nítida separación entre la formulación de principios teóricos abstractos y las argumentaciones, a diferencia de los que acontece con los paradigmas científico-naturales¹⁹. Por ello, es que dichos principios deben ser explicitados mediante una investigación hermenéutica, cuyos resultados siempre son susceptibles de incorporarse a “el conflicto de las interpretaciones”. Por ello, es que lo aseverado en este ensayo es una interpretación mejorable o refutable, sólo una “anticipación hermenéutica”²⁰. Otra diferencia relevante es que los paradigmas de las ciencias naturales se refieren a objetos muy delimitados, por ejemplo, los fenómenos lumínicos, a diferencia de las grandes teorías sociales que son metarrelatos que suelen contener concepciones del conocimiento, del hombre, de la sociedad y sus principales instituciones. Podría decirse que “la pretensión de conocimiento” de la teoría neoliberal es la de responder a las principales preguntas kantianas sobre el hombre: “¿Qué es el Hombre? ¿Qué puedo conocer? ¿Qué debo (o debiera) hacer? ¿Qué puedo esperar?”²¹.

Los neoliberales han intentado construir su teoría del mismo modo que Hobbes y Locke, los fundadores del liberalismo. Es decir, pretenden fundar su concepción de la sociedad en una teoría del conocimiento y la ciencia, y del hombre. Sin embargo, no lo han logrado. Se mostrará que el “núcleo duro”, como diría Lakatos, de esta teoría es su concepción del mercado. Su concepción del hombre ha sido abstraída de la situación de la sociedad contemporánea, y por ello no han podido escapar de la circularidad. En la antropología neoliberal convergen armónicamente tres tradiciones teóricas: el economicismo de los clásicos ingleses, llevado a sus últimas consecuencias; el darwinismo social, y concepciones conservadoras.

Esta concepción antropológica se compone de varios principios. Según el primero, el hombre es un individuo posesivo. La relación de propiedad de sí mismo, de sus capacidades y de sus bienes sería la conexión principal a los otros y al mundo. Es tan importante el derecho de propiedad, que tanto Locke como los neoliberales, consideran justificable matar a quienes lo trasgredan. La actividad humana principal sería la económica y ésta se realizaría en el mercado. Por ello es que las funciones humanas esenciales serían las de poseer, intercambiar, acumular y consumir. Los hombres actuarían o deberían proceder guiados por el egoísmo, y la conducta adecuada sería el cálculo de maximización de beneficios y minimización de costos. Y esto adquiere un sentido ético para estos autores, pues en su opinión, la ética es immanente al mercado, y por tanto su “imperativo categórico” sería el de actuar siempre respetando sus reglas, especialmente el derecho de propiedad y los contratos, y buscando siempre maximizar el propio beneficio, pues de ello resultará el mayor bien para todos. Sin embargo, para Hayek –como se expondrá–, la mayoría de los hombres no actúan o no pueden actuar como maximizadores racionales.

18 VERGARA, Jorge (1988): “El paradigma liberal democrático; notas para una investigación”, ed. cit.

19 KHUN, Thomas (1962): *La estructura de las revoluciones científicas*, F.C.E, México, 1971.

20 GADAMER, Hans-George (1975): *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1977.

21 KANT, Immanuel (1778): *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1989.

Para estos autores, el hombre es un ser monádico es independiente de los otros y nada debe a la sociedad. Sólo habría individuos, y la sociedad no sería sino el nombre del conjunto de ellos²². La humanidad, las naciones, las clases serían abstracciones, puesto que las “totalidades” serían impensables²³. Siguiendo la teoría neoclásica, conciben al ser humanos como un ser económico abstracto, un solipsista para el cual los otros y la realidad externa tienen sólo una débil existencia. Los hombres no tendrían de necesidades de reproducir su vida; tienen “solamente propensiones a consumir, inclinaciones psicológicas que organizan sus demandas”²⁴. Tampoco forman parte de la naturaleza, la cual es vista solamente como objeto de cálculo.

Sostienen que la razón es instrumental y subjetiva. Los fines serían sólo preferencias individuales, decisiones soberanas del consumidor. Consiguientemente, para Hayek las ciencias son subjetivas. El hombre sería un maximizador racional, o debería serlo siempre, y a la vez un sujeto de deseos, que son administrados por su razón calculadora. El mercado no es sólo externo: según Friedman, existe un mercado dentro de la subjetividad, en el cual el sujeto calculador compra el tiempo de descanso al sujeto de deseos. El cálculo económico se convierte en el criterio central para comprender la realidad humana, personal y social, y debería serlo para tomar decisiones. Friedman, por ejemplo, ofrece un análisis de los hijos como bienes de consumo o de capital para ayudar a las parejas a decidir racionalmente si los tienen o no²⁵. Hammermesh y Soss han elaborado una teoría económica del suicidio, Becker de las conductas altruistas, etc. Este es el “imperialismo de la economía”, según Tullock²⁶, el cual sería el principio de inteligibilidad del fenómeno humano.

Los neoliberales afirman, como los conservadores, que los hombres son naturalmente desiguales, y que no existe una igualdad básica de carácter ético, político y jurídico, como lo aseveran la mayoría de las teorías contemporáneas. Las desigualdades naturales explicarían las desigualdades económicosociales. Hayek afirma que la mayoría de los hombres se mueve por impulsos primarios, atavismos genéticos del pasado tribal. Estos serían la solidaridad, la distribución igualitaria del producto y el trabajo en común. Serían incapaces de autodisciplina y de comprender “las leyes abstractas que rigen la vida social”²⁷. Por ello, la mayoría sería inferior en su capacidad de adaptación. Constituyen “la masa”. Frente a ella existiría una pequeña elite que poseería todas las cualidades positivas de que ésta carece. Sus miembros poseerían autocontrol y sí comprenderían dichas leyes abstractas. Triunfarían en la competencia del mercado porque están mejor adaptados a ella, y pueden comportarse como eficientes maximizadores racionales. La libre competencia genera ganadores y perdedores, y como Galbraith ha señalado, para Friedman los países, las empresas y los hombres débiles no tienen derecho a vivir.

22 VERGARA, Jorge (1984), “La contribución de Popper a la teoría neoliberal”, ed. cit.

23 POPPER, Karl (1940): “What is Dialectic?”, in: *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, London, 1972 (“¿Qué es la dialéctica?”, en: *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, Paidós, Barcelona, 1989).

24 HINKELAMMERT, Franz (2001): *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, ed. cit.

25 FRIEDMAN, Milton (1966): *Teoría de los precios*, Madrid.

26 TULLOCK, Gordon (1980): “El imperialismo económico”, *Estudios Públicos* N° 1, diciembre, Centro de Estudios Públicos, Santiago de Chile.

27 HAYEK, Friedrich (1978): *Nuevos Estudios*, Eudeba, Buenos Aires.

El valor principal para los neoliberales es la libertad. Estos autores conciben la libertad como abstracta, sólo individual, negativa y básicamente económica. Hayek abstrae de la multidimensionalidad del fenómeno de la libertad casi todos sus aspectos: (a) la libertad intelectual y psicológica, porque podría debilitar la creencia en la responsabilidad individual; (b) la libertad política, puesto que el pleno ejercicio de la libertad individual no la requiere; “un pueblo de hombres libres no es necesariamente un pueblo libre”²⁸; (c) la dimensión social, pues ella sería un atributo exclusivamente individual, (d) la dimensión de poder, porque la libertad no sería una capacidad de hacer, ni se relacionaría con las posibilidades de acción, ésta es la “libertad positiva” (Laski), ni con la posesión de medios: “ser libre puede significar libertad de morir(se) de hambre”²⁹. Los neoliberales definen la libertad como ausencia de coerción intencionada e ilegítima del Estado y de terceros. Su ámbito de ejercicio *par excellence* es el mercado, por ello es básicamente económica. Consiste en la capacidad de entrar o no en relaciones de intercambio: es libertad económica *en y para* el mercado, para comprar y vender. Consiguientemente, afirman la libertad económica frente a las regulaciones económicas del Estado³⁰.

La libre competencia genera desigualdades que son inevitables y, según Hayek, necesarias, porque los sectores triunfadores pueden disponer de mayor excedente para invertir, crear empresas y generar empleos. Se produciría una proporción inversa: a mayor libertad económica, menos igualdad económica-social. Cualquier intento del Estado de disminuir las desigualdades, limitaría la libertad. Más aún, dice Friedman que la mano visible de la política siempre obtiene resultados negativos inesperados (1980). El argumento recuerda al de Spencer quien se opuso a las leyes que limitaban el trabajo infantil en el siglo XIX, porque restringían la libertad contractual³¹. Los neoliberales sólo aceptan aquellas igualdades formales necesarias al desarrollo de la sociedad de mercado: igualdad ante la ley, ante el sistema judicial y ante el mercado³².

Estos autores asumen la concepción conservadora del hombre como ser de normas y tradiciones. En oposición del Iluminismo que destacó la capacidad de examen crítico de las tradiciones y de creación de nuevas normas sociales, Hayek piensa que en sus interacciones los hombres, espontáneamente, crean nuevas normas, las cuales compiten entre sí. Las más eficaces, que hacen más adaptados a los grupos que las practican, se convierten en tradiciones que hay que conservar³³. Más aún, estas tradiciones deben ser respetadas, incondicionalmente, aunque no sepamos como funcionan, pues el orden social depende de su cumplimiento. Esta es la idea central de las teorías conservadoras de la sociedad: el orden social siempre es frágil e inestable, y se mantiene por el respeto de las normas. Si se las transgreden de modo reiterado se produce el caos³⁴.

28 HAYEK, Friedrich (1960): *The Constitution of Liberty*, ed. cit., p.60.

29 *Ibidem*; Cfr. Jorge VERGARA (1984): “La contribución de Popper a la teoría neoliberal”, op. cit.

30 FRIEDMAN, Milton (1962): *Capitalism and Liberty*, University of Chicago Press, (*Capitalismo y libertad*, Rialp, Madrid, 1966).

31 SPENCER, Herbert (1884): *El hombre contra el Estado*, Aguilar, Buenos Aires, 1953.

32 HAYEK, Friedrich (1960): *The Constitution of Liberty*, ed. cit.

33 HAYEK, Friedrich (1978): *Nuevos Estudios*, ed. cit

34 BERGER, Peter (1967): *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Amorrortu, Buenos Aires, 1971.

Podemos plantearnos si esta concepción del hombre es una teoría descriptiva y explicativa, o bien un proyecto normativo. Como se expuso, lo conciben como un ser abstracto, carente de corporalidad, de racionalidad reproductiva, comunicativa, de relaciones culturales y de sociabilidad; éste es el “*homo oeconomicus*, un *être de raison*”, como ha dicho Andréani³⁵. Los neoliberales han secularizado la idea medieval del alma convirtiéndola en racionalidad económica que mira “al mundo *sub specie competentia perfectae*”. A la vez, ésta es una concepción utópica irrealizable: no es posible reducir todo el fenómeno humano a su dimensión económica³⁶.

Respecto a la idea del hombre como maximizador racional, en la cual ha insistido Friedman, el mismo Hayek reconoce que la mayoría, “la masa”, según dice, actúa movido por “atavismos” como la solidaridad, la búsqueda de la justicia social”, la distribución según necesidades y otros arcaísmos. Sin embargo, como lo analizó Weber, hay un proceso creciente de racionalización formal, o de predominio de la racionalidad instrumental, como lo expuso Horkheimer. Pero, muchas conductas no corresponden al modelo de maximización racional, puesto que carecen de eficiencia en la elección de los medios adecuados, por razones muy diversas, y reducirlas a atavismos arcaicos es una conjetura fácilmente falseable. Asimismo, la teoría del hombre como maximizador racional supone un conocimiento transparente del sujeto sobre cuál es su “beneficio” o “interés propio”, pero, con frecuencia, las personas hacen lo que no les conviene sea porque no lo saben, se equivocan, o porque sus impulsos emocionales impiden o se imponen sobre su cálculo racional. Más aún, lo que cada uno de nosotros considera su interés propio es una construcción sociocultural que admite diversas interpretaciones. Esta teoría ignora los aportes del psicoanálisis y otras teorías que muestran que, habitualmente, la conducta no se guía por criterios de racionalidad formal. Por ello, es que la teoría economista sobre la conducta humana no permite comprender o explicar muchas acciones, ni tampoco aprehender su variedad, complejidad y especificidad cultural. Tampoco puede decirse que para los neoliberales ésta sea sólo una fructífera *hipótesis* para realizar investigaciones específicas³⁷. Esta concepción del hombre asume para ellos el carácter de un principio ontológico, y es, asimismo, un componente central de la matriz constitutiva de la ciencia económica: la antropología del siglo XVIII³⁸.

Para los neoliberales, la sociedad es el conjunto de intercambios, principalmente económicos, que se producen entre los individuos. Dichos intercambios van generando, espontáneamente, normas que, a través del tiempo, se convierten en tradiciones eficientes. La sociedad sería, entonces, un conjunto de tradiciones económicas, jurídicas, éticas, lingüísticas y otras. Estas constituyen distintos “órdenes autogenerados” que no pueden ni deben jamás ser modificados por la acción social consciente³⁹. El principal de estos órdenes es el mercado, descrito como el único orden económico posible, ya que la planificación económica, en cualquiera de sus formas, es imposible.

35 ANDRÉANI, Tony (2000): *Un être de raison. Critique la l'homme oeconomicus*, Éditions Syllepse, Paris.

36 HINKELAMMERT, Franz (1985): *La cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, Costa Rica, p.142.

37 LEPAGE, Henri (1979): *Demain le capitalisme*, ed. cit. pp. 15-55.

38 NAREDO, José Manuel (1987): *La economía en evolución. Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico*, Siglo XXI, Madrid, 1996.

39 HAYEK, Friedrich (1960): *The constitution of Liberty*, ed. cit.

El carácter utópico del neoliberalismo se manifiesta, asimismo, en su concepción del mercado. Este es un tema central, pues todas las concepciones neoliberales se derivan o fundan en dicha concepción. Esto ha llevado a sostener que teóricamente es un “mercado-centrismo” (Hinkelammert). Sus teóricos han desarrollado una concepción que sacraliza el mercado, atribuyéndole en alto grado las perfecciones que la teología cristiana atribuye a Dios en grado excelso y absoluto. Así, según Friedman, el mercado es el más justo, porque da a cada uno en proporción exacta de los que éste da, por ello sería un perfecto intercambio de equivalentes⁴⁰. Sería el más sabio porque sus precios libres reunirían más información que toda la que podría conocer un hombre. Sería, también, lo más generoso porque da bienestar a todos⁴¹. Sería la fuente de vida puesto que permite que vivan más personas. Sería lo más poderoso en la tierra porque puede hacer mucho más que los Estados, o lo que podría lograr cualquier grupo de hombres. El mercado es visto como un ser viviente, pues piensan que posee mecanismos propios de autorregulación. Según Hayek y Friedman sería completamente libre, porque nadie está obligado a entrar en una relación económica⁴². Sería un ámbito plenamente democrático, según éste mismo autor, porque cualquiera puede votar por los productos que desea. El mercado sería necesario, pues sin él los hombres volverían a la barbarie. También, sería insuperable y definitivo, pues cualquier intento de abandonar la sociedad de mercado conduciría a la barbarie, y paulatinamente se iría reconstituyendo la sociedad de mercado⁴³. El teólogo cristiano Novack enfatiza hasta el paroxismo este supuesto carácter sagrado del mercado, al sostener que las empresas transnacionales representan a Cristo en la tierra, y tal como Él son escarnecidas y perseguidas.

La autorregulación del mercado se basaría en la teoría neoclásica de la competencia perfecta. Estos autores presentan su concepción como una “teoría económica”, estrictamente científica basada en la teoría matemática de la competencia perfecta de los fundadores de la teoría neoclásica: León Walras y Wilfredo Pareto. Consiguientemente, los neoliberales han afirmado la existencia de una tendencia al equilibrio de los factores económicos en el mercado. Hayek asevera, sin embargo, que no se ha podido demostrar como funciona.

El último aspecto se refiere a lo que Hayek llamó “mi utopía política”. Quizá la única vez en que reconoció el carácter utópico del neoliberalismo. Propuso un sistema político bicameral, en el cual la primera cámara estaría formada por representantes políticos, los cuales designarían un equipo de gobierno que ejercería el poder ejecutivo, como sucede en los regímenes parlamentarios. La segunda, estaría compuesta por representantes que no podrían pertenecer a partidos políticos, y serían elegidos entre los triunfadores, los que se consideran “los mejores alumnos de su clase”. Este legislador sería un hombre práctico “respetado por su propiedad y sabiduría”⁴⁴. Hayek propone que los legisladores provengan exclusivamente de la elite del mercado. El saber político *par excellence* se encontraría en la

40 FRIEDMAN, Milton (1980): “La corriente se revierte”, *Estudios Públicos* N° 1, Diciembre, Centro de Estudios Públicos, Santiago de Chile.

41 HAYEK, Friedrich (1960): *The constitution of Liberty*, ed. cit.

42 FRIEDMAN, Milton (1962): *Capitalism and Liberty*, ed. cit.

43 *Idem* (1945); Popper, K (1971): *The Open Society and Its Enemies*, Princeton University Press, 2 vols., New Jersey, (*La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 1981).

44 HAYEK, Friedrich (1978): *Nuevos Estudios*, ed. cit, p. 92.

actividad económica. Si así fuera, la legislación habría realizado la concepción hayekiana del estado de derecho: es decir, las normas favorecerían el desarrollo del mercado, y estimularían la competencia, de la que depende la reproducción y el éxito de la vida social. Hayek está conciente que su utopía difiere de lo que se llama democracia: “sugiero llamarlo *demarquía*, un sistema en que el *demos* no tendría poder bruto”⁴⁵.

El radical economicismo neoliberal se expresa en esta “utopía”. Ella se basa en la cuestionable identificación entre el éxito en el mercado y la capacidad política. La masa, compuesta de perdedores, carecería del *personal knowledge*⁴⁶ que se muestra en el éxito en el mercado. Este sistema podría denominarse oligarquía de mercado, o simplemente plutocracia. Asimismo, muestra su concepción de la política y del derecho: ambas deben subordinarse a la lógica del mercado. Es el “imperialismo de la economía”⁴⁷, que se ejerce en la relación entre política y economía⁴⁸.

LAS CRÍTICAS A LA TEORÍA NEOLIBERAL

La utopía neoliberal, en sus distintos aspectos, ha recibido muchas críticas. Se expondrán ahora las de Pierre Bourdieu, Norbert Lechner, Franz Hinkelammert, Vivianne Forrester y la mía. Estos autores provienen de disciplinas diferentes, y en algunos casos han desarrollado sus cuestionamientos sin conocer los de los otros. Sin embargo, constatamos que dichos planteamientos son, en casi todos sus aspectos, y en la mayor parte de los casos, concordantes y complementarios.

La principal crítica de Lechner al pensamiento político neoliberal –especialmente de Friedrich Hayek y Gerhard Ritter–, forma parte de una investigación sobre “El proyecto neoconservador y la democracia”. Su análisis se sitúa en la compleja relación entre democracia y liberalismo. Lechner ve dicho pensamiento como “una contrarrevolución que invierte un proceso secular de democratización, como una reacción “a la amenaza de la libertad burguesa por la democracia roja”⁴⁹. Reacción contra los principios de la soberanía popular y la representación parlamentaria: reacción contra toda voluntad de emancipación social”⁵⁰. Como sabemos, desde el siglo XIX el “liberalismo conservador”⁵¹ con Benjamín Constant, Lord Acton, Ortega y Gasset fue haciéndose cada vez más crítico frente a la democracia, entendida como soberanía popular y democracia social. Lechner muestra la oposición entre esta forma de liberalismo y la democracia exponiendo la postura de Ritter. Su tesis central es que la “*democracia* en su sentido originario, no es seguridad de la libertad

45 *Ibidem*.

46 POLANYI, Michael (1966): *The Study of Man*, University of Chicago Press, Chicago (*El estudio del hombre*, Paidós, Buenos Aires).

47 GORDON, Tullock (1980): “El imperialismo económico”, ed. cit.

48 VERGARA, Jorge (1984): “La contribución de Popper a la teoría neoliberal”, ed. cit.; y “El modelo neoliberal de democracia”, *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* 1999, Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social, Valparaíso.

49 RITTER, Gerhard (1948) (1972): “Esencia y transformaciones de la idea de libertad en el pensamiento político de la Edad Moderna”, en: *El problema ético del poder*, Revista de Occidente, Madrid, p. 124.

50 LECHNER, Norbert (1986): “El proyecto neoconservador y la democracia”, en: *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea*, Julio Labastida (ed.), Siglo XXI, México, p. 216.

51 CRISTI, Renato (1993): “Hayek, Schmitt et L’Etat de droit”, ed.cit.

personal frente a la arbitrariedad y la coacción injusta, sino inmediata *dominación del pueblo* (...). El Estado democrático es el más ilimitado de los déspotas”⁵².

Hayek tiende a identificar democracia (social) y el socialismo y atribuye a éste la pretensión “de crear deliberadamente el futuro de la humanidad”⁵³. Su proyecto es “el derrocamiento de la política” que implica reducir o minimizar el poder de los intereses particulares y corporativos de organizaciones y sectores sociales, limitando el poder del Estado, despojando a éste de toda capacidad para intervenir el mercado, redistribuir ingresos, y evitar que los “perdedores del mercado” caigan en la miseria. En suma, dice Lechner “se impugna la existencia misma de la política en tanto poder de disposición sobre las condiciones sociales”⁵⁴. Apoyándose en Weber muestra que —a diferencia de lo afirmado por los neoliberales—, el mercado no es un ámbito ajeno y carente de relaciones de poder, sino que tiene como sus valores implícitos: “la lucha de intereses, las relaciones capitalistas de producción, la distribución de acuerdo al poder adquisitivo de cada cual”⁵⁵. El Estado está inserto en las relaciones de poder de cada sociedad, especialmente como el poder que hace cumplir los contratos y sanciona la trasgresión de las normas necesarias a su funcionamiento. Lechner señala que los neoliberales “proponen una utopía. Su noción de libertad supone que todas las relaciones sociales se rigen únicamente por una racionalidad formal. Pretender neutralizar toda confrontación político-ideológica a fin de “funcionalizar” todas las relaciones sociales en un “sistema”, el mercado (...). La racionalidad formal como ley absoluta eliminando todo conflicto entre postulados materiales contrapuestos, o sea, aboliendo la política”⁵⁶. Este sería el proyecto de una sociedad “sin poder”, en la medida en que las relaciones de poder se habrían naturalizado y diluido en las relaciones mercantiles, y por ello se habrían invisibilizado. Todas las formas de acción social estarían funcionalizadas a la dinámica de las relaciones mercantiles. La integración social y cultural ya no se realizaría en el ámbito de la acción política, la cultura y la sociedad civil, sino que se realizaría en el ámbito del mercado.

En textos posteriores, Lechner insistió en este aspecto. En su opinión, la integración social no puede alcanzarse en el mercado. Como se ha dicho, éste segmenta, fragmenta, incluye a unos y excluye a otros⁵⁷. En América Latina, señala que las sociedades actuales, en su búsqueda de la comunidad perdida, han hecho de la democracia el referente simbólico; justamente, porque el desarrollo del mercado produce creciente diferenciación y segmentación. Esto se expresa, por ejemplo, en el alto grado de desigualdad en la distribución del ingreso en la mayor parte de los países latinoamericanos⁵⁸.

52 RITTER, Gerhard (1948) (1972): “Esencia y transformaciones de la idea de libertad en el pensamiento político de la Edad Moderna”, ed. cit., pp. 121 y 123.

53 HAYEK, Friedrich (1980): “El ideal democrático y la contención del poder”, *Estudios Públicos* N° 1, Diciembre, Centro de Estudios Públicos, Santiago, P. 74.

54 LECHNER, Norbert (1986): “El proyecto neoconservador y la democracia”, ed. cit, p. 241.

55 *Ibíd.*

56 *Ibíd.*, pp. 241 y 242.

57 GARCÍA DE LA HUERTA, Marcos (1999): *Reflexiones americanas. Ensayos de Intra-historia*, Lom, Santiago.

58 LECHNER, Norbert (1992): “La búsqueda de la comunidad perdida”, *Sociológica*, N° 19, mayo-agosto, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, México.

Posteriormente, ha señalado que la tensión o contradicción entre neoliberalismo y democracia surge de los significados básicos de cada una de estas categorías:

Subyacente al neoliberalismo (al igual que en la teoría de sistema de Luhmann) es la existencia de un orden auto-organizado y autorregulado. El principal mecanismo de autorregulación sería, según la concepción neoliberal, el mercado; la “mano invisible” e impersonal del mercado permitiría un equilibrio espontáneo entre los intereses en pugna. Dada la creciente complejidad social, habría que entregar al libre despliegue de las “leyes del mercado” la coordinación de las relaciones sociales. En la medida en que el orden social sería un resultado no intencional puede prescindirse de la deliberación pública⁵⁹.

El mercado sustituiría las decisiones políticas por decisiones basadas en cálculo de intereses. “La política en tanto ámbito de coordinación deliberada resulta superflua. Si el objetivo explícito del neoliberalismo es despolitizar la economía, el objetivo implícito es despolitizar la vida social. Se trata no sólo de suprimir las presiones de los intereses organizados, que distorsionan los equilibrios automáticos del mercado, sino de limitar al máximo el ejercicio de una voluntad colectiva”⁶⁰, especialmente porque ésta tiende a orientarse por intereses no reductibles a la lógica del mercado. Más aún, el proyecto neoliberal busca aumentar la libertad individual, como libertad de mercado eliminando todo límite basado en el interés general, y con ello busca despolitizar la sociedad. Asimismo, “tal concepción descarta las tendencias destructivas y excluyentes del mercado y, por lo tanto, no se hace responsable de sus consecuencias”⁶¹. Dichas consecuencias indeseadas, como se verá, son un tema central de la crítica de Hinkelammert a la concepción neoliberal del mercado.

La crítica de Bourdieu al neoliberalismo se ha realizado en diversos textos. Se examinará un artículo cuyo nombre sintetiza su tesis central: “Le néo-libéralisme utopie (en voie de réalisation) d’une exploitation sans limites”⁶². El autor ve las políticas del Fondo Monetario Internacional y de la Organización Mundial de Comercio como la búsqueda de la realización de una utopía, que se presenta como expresión de la teoría económica, y la cual se ha convertido en un programa político. Su teoría es “una pura ficción matemática fundada, desde su origen, sobre una formidable abstracción, que, en nombre de una concepción tan estrecha como estricta de la racionalidad, identificada con la racionalidad individual, consiste en poner entre paréntesis las condiciones económicas y sociales respecto a las normas racionales y de las estructuras económicas y sociales, que son la condición de su ejercicio”⁶³. Ella crea una “oposición arbitraria, entre la lógica propiamente económica, fundada sobre la competencia y la eficacia y la lógica social, sometida a la regla de la equidad”⁶⁴.

59 LECHNER, Norbert (1996): “Estado y sociedad en una perspectiva democrática”, en “<http://www.argiropolis.com.ar/documentos/investigacion/publicaciones/papeles/lechner1.htm>”, p. 4.

60 *Ibid.*, p. 4.

61 *Ibid.*, p. 10.

62 BOURDIEU, Pierre (1998): *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l’invasion néo-libérale*, t. 1, Liber-Raison d’agir, Paris.

63 *Ibid.*, p. 108, (traducción nuestra).

64 *Ibid.*, p. 109.

En otras palabras, señala Bourdieu que la teoría neoliberal se basa en la teoría de la competencia perfecta, la cual ya se había mencionado. Esta es un conjunto de ecuaciones matemáticas de equilibrio de los factores en el mercado, especialmente de la demanda y oferta. Señala que esta teoría de la competencia perfecta es abstracta, en el sentido en que excluye las condiciones reales sociales y económicas del funcionamiento de los mercados reales. Estas condiciones son, justamente, las que hacen posible el funcionamiento de dichos mercados, que son siempre fenómenos sociales insertos en tramas de relaciones sociales, económicas, políticas y culturales específicas. Por ejemplo, en su estudio sobre el mercado de viviendas en Francia, Bourdieu muestra que la demanda y oferta de dichos bienes, no son datos incondicionados, sino que “dependen, a su vez, de modo menos o más directo, del conjunto de condiciones económicas y sociales generadas por la “política de vivienda”⁶⁵.

Esta “teoría”, desocializada y deshistorizada, sin embargo, posee actualmente, y más que nunca, los medios de hacerse verdadera, y de convertirse en empíricamente verificable. Es un discurso “tan difícil de combatir porque cuenta con todas las fuerzas de un mundo de relaciones de fuerza, que él mismo contribuye a hacer como es. Especialmente, lo hace orientando las decisiones económicas de los que dominan las relaciones económicas, agregando así su fuerza propia, propiamente simbólica, a estas relaciones de fuerza”⁶⁶. Este programa político de acción está acompañado de “un inmenso trabajo político (negado, por que en apariencia es puramente negativo), que consiste en crear las condiciones de realización y funcionamiento de la teoría”⁶⁷. Este implica la destrucción sistemática de las regulaciones estatales de protección de los Estados nacionales, así como de los colectivos que obstaculizan el desarrollo del mercado: las naciones, los grupos de trabajo, las organizaciones por los derechos de los trabajadores: sindicatos, asociaciones, cooperativas, incluso la familia, “la cual mediante la constitución de mercados segmentados por edad, pierde parte importante de su control sobre el consumo”⁶⁸.

El objetivo central es reestructurar el sistema económico para que se aproxime a la descripción teórica, es decir, se procura crear un sistema que actúe como una cadena de coerciones sobre los agentes económicos para que se comporten como corresponde a la dinámica del modelo. Bourdieu muestra que la extrema movilidad de los capitales en los mercados internacionales, y la información comparada sobre niveles de rentabilidad, permiten movilizar los capitales a las áreas de mayor rentabilidad. Esto crea considerables exigencias a las empresas para adaptarse a los requerimientos del mercado. Los accionistas pueden imponer normas a los directivos administrativos, mediante la dirección financiera, y con ello orientan las políticas laborales de contratación y salarios. De este modo, tiende a generalizarse un sistema de completa flexibilidad laboral, mediante un conjunto de procedimientos de contratación y despidos. Asimismo, la búsqueda de mejorar la productividad impone la competencia dentro de la empresa, entre sus filiales, de los distintos equipos, entre las personas, etc. Se estimula, incluso, la autoexplotación de algunos directivos a los

65 BOURDIEU, Pierre (2000): *Les structures sociales de l'économie*, Seuil, Paris, p. 29.

66 BOURDIEU, Pierre (1998): *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*, ed. cit., p. 109.

67 *Ibidem*.

68 *Ibid.*, p.110.

cuales, siendo empleados, se les hace responsables de las ventas, de su sucursal, como si fueran “independientes”. A la vez, se emplean diversas técnicas de administración destinadas a debilitar las solidaridades colectivas.

El mundo laboral se vuelve darwiniano y la adhesión al trabajo y a la empresa se basan “en la inseguridad, el sufrimiento y el estrés”⁶⁹. Esto sucede en un contexto de creciente inseguridad, en gran medida generada por “la existencia de un ejército de reserva de la mano de obra docilizada por la flexibilización y la amenaza permanente de la cesantía”⁷⁰. He aquí la paradoja de un sistema que apela a la libertad de los individuos, pero que ha establecido la violencia estructural de la cesantía. De este modo, “el funcionamiento armonioso del modelo macroeconómico, y el principio de motivación “individual” del trabajo residen, en última instancia, en un fenómeno de masas: la existencia de un ejército de reserva de cesantes”⁷¹. Esta situación genera no sólo inseguridad sino, frecuentemente, angustia, desmoralización y conformismo. Este proceso está potenciado culturalmente: hay una celebración pública del triunfador, el mercado penetra cada vez más las formas de producción artística, del cine, de las publicaciones, etc.

Tony Andréani ha publicado un notable estudio crítico: *Un être de raison. Critique de L'homo oeconomicus*. El texto se inicia con una presentación de las teorías actuales sobre el tema, especialmente de las concepciones neoclásicas y las teorías de la acción racional. Andréani dice “querría mostrar en este libro, en primer lugar, que el *homo oeconomicus* significa una construcción intelectual extremadamente poderosa, que está conquistando todos los espacios del saber y la vida cotidiana, y la cual ha llegado a ser el horizonte del pensamiento de nuestra modernidad (...), y también una representación culta, fundada en la economía neoclásica, la que ha llegado a ser el marco de referencia de toda la economía contemporánea”⁷². Asimismo, muestra el carácter abstracto de su racionalidad instrumental. El *homo oeconomicus* es un calculador objetivo, que posee la completa información y puede, por tanto, hacer las combinaciones de bienes según los niveles de satisfacción. Es un ser aislado que no es afectado por las influencias sociales⁷³. Este consumidor racional maximiza sus satisfacciones, así como el empresario encuentra la combinación de factores de capital, medios de producción y trabajo, la cual le permite el mayor nivel de ganancia.

Andréani explicita los principales supuestos de esta teoría y los cuestiona. En primer lugar, es discutible el supuesto de la completa autonomía de los individuos adultos en sus decisiones en el mercado, ignorando o minimizando las influencias a que están sometidos. Por ejemplo, “se ha constatado que existen normas de consumo relativamente homogéneas en el interior de un grupo social, y diferente de las de los otros grupos”⁷⁴. Segundo, también es cuestionable el supuesto o principio de que todos los individuos actúan *siempre*, movidos por la búsqueda de su propia satisfacción, por las razones ya indicadas. Tampoco es evidente que experimentamos niveles de creciente satisfacción en proporción directa a la

69 *Ibid.*, p. 112.

70 *Ibidem*.

71 *Ibidem*.

72 ANDRÉANI, Tony (2000): *Un être de raison. Critique la l'homme oeconomicus*, ed. cit., p. 7 (traducción nuestra).

73 *Ibid.*, p. 13.

74 *Ibid.*, p. 23.

cantidad de bienes consumidos. Más bien, sucede lo contrario, a mayor cantidad de bienes poseídos de un mismo tipo, la adquisición o consumo de un nuevo bien conlleva un menor nivel de satisfacción. Por ejemplo, podría plantearse, más allá del análisis de Bourdieu, si el consumidor compulsivo se mueve por el principio del placer o el principio tanático. Respecto del trabajo, el cual es visto por los neoclásicos sólo como costo, como sacrificio del tiempo libre, es necesario considerar otros aspectos que posee como fuente de placer, de desarrollo de las propias capacidades y de sentido de la vida.

Asimismo, el modelo neoclásico “hace desaparecer las relaciones de poder entre los hombres, para reestablecerlas (*ramener*) como relaciones entre los hombres y las cosas”⁷⁵. Tampoco, las descripciones sobre el comportamiento de los empresarios, generadas desde esta perspectiva del hombre económico, permiten entender cómo se produce la ganancia. Las diversas teorías sobre la empresa invisibilizan las relaciones de poder que se producen en su interior, y que hacen posible su funcionamiento. La administración es considerada una función técnica, la que se concentra en ciertas manos, sólo por razones de eficacia.

Andréani ha mostrado que el *homo oeconomicus* no es sólo un modelo explicativo, sino también normativo. Constituye la base de un amplio discurso ideológico que convoca a actuar según sus normas. Citando a Francesco Alberoni, muestra que en la sociedad norteamericana actual el voluntarismo de la economía capitalista de maximización de los beneficios se ha extendido al terreno erótico y al amor. La mayor parte de los solteros y los homosexuales concurren a sitios y espacios, reales o virtuales, que semejan supermercados eróticos, donde cada cual, si sabe bien lo que busca, puede encontrar las personas adecuadas a sus expectativas, al menos de las concientes. También, en las series de televisión norteamericanas se muestran diversos personajes que buscan ciertos fines, y para ello instrumentalizan a los otros hasta lograr sus objetivos⁷⁶. En este sentido, los medios comunicativos y la publicidad constituyen una educación refleja permanente orientada a adecuar las conductas reales al modelo teórico del hombre como maximizador. El *homo oeconomicus* inspira crecientemente las conductas del *homo americanus* y del *européus*.

La crítica de Hinkelammert es una de las más complejas y profundas a esta teoría. Se ha desarrollado durante tres décadas, desde 1970, y es una parte importante del desarrollo de su pensamiento⁷⁷. Se expondrán brevemente algunas de sus principales aspectos. En primer lugar, cuestiona radicalmente la posibilidad, propuesta por diversos autores neoliberales, de aplicar el análisis económico a comportamientos ligados a la lógica de reproducción de la vida. Analiza un texto de Friedman, que ya hemos citado, en el que éste propone a las parejas que están pensando tener hijos, que consideren los niños como bienes de consumo, o bien como bienes de capital⁷⁸. En el primer caso, el gasto que implica tenerlos es competitivo con el de una nueva casa, autos o viajes. La pareja deberá evaluar, de acuerdo al criterio de maximización de satisfacciones, cuál de estos bienes de consumo le resultaría más placentero. En el otro caso, la pareja deberá hacer un cálculo de rentabilidad a largo plazo para

75 *Ibíd.*, p. 30.

76 *Ibíd.*, pp. 35 a 37; y ALBERONI, Francesco (1986): *El erotismo*, Ed. Gedisa, México.

77 VERGARA, Jorge (2001): “La contribución de Hinkelammert a la crítica latinoamericana del neoliberalismo”, *Polis*, N° 2, Universidad Bolivariana de Santiago. Reproducido en: www.revistapolis.cl.

78 FIEDMAN, Milton (1966): *Teoría de los precios*, op. cit; Hinkelammert, Franz (1977): *Las armas ideológicas de la muerte*, Sígueme, Salamanca.

ver si le conviene más tener un hijo, comprar otro bien de capital para trabajar con él, o realizar cualquier otra inversión.

Hinkelammert sostiene que éste es sólo un ejercicio intelectual. Este cálculo no es realmente posible, porque no se puede reducir a una medida común tipos de satisfacciones tan diferentes, y tampoco prever qué cantidad de satisfacción produciría cada opción. Tampoco es posible calcular con precisión el costo económico de tener un hijo y mantenerlo hasta la adultez. Asimismo, este análisis parte del supuesto ontológico que los hijos son bienes económicos. Esta reducción implica una degradación de lo humano, ya presente en el concepto de “capital humano” de Friedman. El objetivo de esta propuesta, según Hinkelammert, no es operativo, sino ideológico: se busca homogenizar simbólicamente lo social y lo humano por el “imperialismo de la economía”, por los valores de cambio: “toda la denigración humana contenida en tal reducción absoluta de todos los fenómenos humanos a una expresión mercantil, no expresa más que la denigración que estas relaciones mercantiles significan”⁷⁹.

Un segundo nivel de crítica, se refiere a la teoría de la competencia perfecta de los neoclásicos, que es la base de la concepción del mercado de los liberales. Tempranamente, a comienzo de los setenta, Hinkelammert advierte ya que la afirmación de estos autores de una tendencia al equilibrio de los factores en el mercado no ha sido probada⁸⁰. Cita al propio Hayek, que a mediados del siglo pasado, dijo que no se sabía como operaba dicha tendencia. Sin embargo, sostuvo que era una tarea central de la ciencia económica probar su existencia, puesto que a los hombres actuales ya no les bastaba con la afirmación de Smith de la existencia de “la mano invisible de la Divina Providencia”⁸¹.

Posteriormente, en su *Crítica de la razón utópica*, Hinkelammert hace suya la crítica del economista Oskar Mongenstern. Este investigador descubrió que, en la teoría de la competencia perfecta, el supuesto de la previsión perfecta o conocimiento perfecto de cada actor económico de la conducta de los otros, conduce a una “paradoja insoluble”⁸². Si fuera posible calcular “los efectos del comportamiento futuro propio sobre el comportamiento ajeno futuro y viceversa” en una cadena sin fin, entonces se produciría la paralización de los actores, y no sería posible ninguna competencia⁸³. Por ejemplo, si cada jugador de ajedrez pudiera prever, antes de comenzar un partido, la respuesta que tendrá su opositor frente a cada jugada que haga, y viceversa, el juego no sería posible. El partido se puede jugar, si y sólo si cada uno de los jugadores carece de conocimiento perfecto de todas las consecuencias de su acción, y de la respuesta del otro.

Hinkelammert ha extendido la argumentación de Mongenstern. Ha mostrado que el concepto de competencia perfecta, por los supuestos que contiene, y por su carácter mismo, es un concepto-límite no empírico, que sólo puede ser pensado, pero nunca realizado, aun-

79 HINKELAMMERT, Franz (1977): *op. cit.*, p. 107.

80 HINKELAMMERT, Franz (1970): *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, Universidad Católica, Santiago.

81 HAYEK, Friedrich (cit. por HINKELAMMERT (1970), ed. cit).

82 HINKELAMMERT, Franz (1984): *Crítica de la razón utópica*, ed. cit.

83 *Ibid*, p. 71.

que todas las condiciones fueran favorables. Por ello, es que es un concepto radicalmente utópico, y autocontradictorio, puesto que en una situación de

competencia perfecta nadie compite. El proceso social de la competencia mercantil presupone que la competencia no sea perfecta. Si fuera perfecta no habría razón para competir (...). La competencia empírica como proceso real puede muchas cosas, excepto una aproximación lineal a la competencia perfecta; es decir, lo que *no* puede es producir una tendencia al equilibrio (...). No puede haber tal tendencia porque el equilibrio es lo contrario de la competencia. Competencia es desequilibrio⁸⁴.

En obras posteriores, Hinkelammert ha enriquecido y complejizado su crítica a la teoría neoliberal. En uno de los últimos, en *El nihilismo al desnudo*, muestra que dicha teoría está a la base de la lógica de las decisiones económicas, las cuales se guían exclusivamente por los criterios de eficacia, entendida como maximización de la rentabilidad⁸⁵. Esta es una lógica de racionalidad fragmentaria, incapaz de percibir los efectos indeseables y destructivos de sus acciones. En su intento de realizar el mercado total es completamente incapaz de comprender los límites ambientales del crecimiento económico, así como los límites sociales y psicosociales. Desde la perspectiva de la racionalidad instrumental economicista no puede determinarse el límite de resistencia de la realidad humana o natural que se está interviniendo. Sólo puede conocerse dicho límite cuando se lo ha traspasado: cuando se han producido efectos ambientales y de desestructuración social irreparables⁸⁶.

Los neoliberales consideran cualquier cuestionamiento –sea desde la lógica reproductiva, a partir del principio de respeto de toda forma de vida, desde la necesidad de la solidaridad y de la equidad social, o la propuesta de disminuir las crecientes formas de exclusión social–, como un obstáculo al desarrollo del mercado, y buscan ignorarlo o anularlo. De este modo, la aplicación incondicionada de la lógica mercantil, unida a la de la eficacia tecnológica, están produciendo una creciente destructividad ambiental y de la sociabilidad. Hinkelammert recuerda la idea de Popper y la hace extensiva a “las reformas estructurales” neoliberales: el intento de realizar la utopía del mercado total está produciendo el infierno.

Hinkelammert ha mostrado que el efecto de verdad de la utopía neoliberal se basa, asimismo, en los condicionamientos y disciplinamientos de la publicidad, como de la desestructuración y exclusión de toda alternativa, y por ello el hacer aparecer la sociedad de mercado neoliberal como el único orden social posible. Propone analizar la publicidad como un conjunto de **mitemas**, en el sentido expuesto por Levi-Strauss en *Antropología estructural*. “Los mitemas conforman un mito total, pero explícitamente no lo revelan en ninguna parte. Son comprensibles a partir de la construcción reflexiva del mito total”⁸⁷. La publicidad convierte en filosofía popular las ilusiones y expectativas que ofrece el mercado. La publicidad mitifica las mercancías, ofrece la realización de los sueños, revive el mito

84 *Ibid*, p. 61.

85 HINKELAMMERT, Franz (2001): *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, ed. cit.

86 *Ibid* y VERGARA, Jorge (2002): “El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización” de Hinkelammert”, *Polis*, N° 4, ed. cit. Asimismo, en: www.revistapolis.cl

87 HINKELAMMERT, Franz (2001): *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, ed. cit., p. 124.

del progreso ligándolo al progreso técnico, y al bienestar de la humanidad. Es un mito que surge desde los distintos actores económicos y que mitifica el propio mercado.

Asimismo, la utopía neoliberal del mercado total busca legitimarse presentándose como el único orden social posible. Incluso, sus representantes económicos o políticos pueden reconocer algunos efectos indeseables y destructivos del mercado, pero afirman de inmediato de que no hay otra posibilidad. Hinkelammert asevera que no es que no haya alternativas posibles, lo que sucede es que el sistema las hace imposibles⁸⁸.

REFLEXIONES SOBRE LAS CRÍTICAS A LA UTOPIA NEOLIBERAL

Podrían hacerse muchas reflexiones sobre la crítica a la utopía neoliberal. La primera es que estos cuestionamientos afectan al núcleo central de esta teoría, e implican la crisis del “paradigma” neoliberal, usando la terminología clásica de Kuhn y Lakatos. Sin embargo, los autores neoliberales no han respondido a las importantes críticas que se han formulado a su teoría desde los años cuarenta del siglo pasado, las cuales se han ampliado y diversificado en las últimas décadas, con Jacques Attali, Raúl Prebisch, Jorge Millas, Crawford Macpherson y muchos otros. La vigencia del neoliberalismo, pese a su evidente crisis teórica —de modo análogo a lo que sucedió con el paradigma tolomeico, según Kuhn—, se debe en mucho mayor medida a determinadas condiciones políticas y económicas, que a la consistencia de su teoría⁸⁹. Su apariencia de verdad se genera por la acción conjunta, como lo han visto Bourdieu y Hinkelammert, de las prácticas que transforman la realidad social para aproximarla a la teoría, del efecto de la publicidad, de la industria cultural y, en general, de la cultura norteamericana. Los procesos de modernización neoliberal que están sufriendo la mayoría de las sociedades, incluidas las europeas, han sido acompañados, y no por casualidad, de intensos procesos de aculturación, de “norteamericanización cultural”. El proceso económico, político y cultural de Estados Unidos ha desempeñado una profunda influencia en el desarrollo y características de la teoría neoliberal. Por ello, es que Hayek dedica su principal obra *Los fundamentos de la libertad*: “A la desconocida civilización que se está desarrollando en América”⁹⁰. Podemos decir que la crítica al neoliberalismo no puede limitarse a mostrar las inconsistencias y debilidades de su teoría; debe extenderse a las condiciones sociales y culturales ligadas al proyecto neoliberal.

Bourdieu ha mostrado, de manera notable, como los políticos, economistas y empresarios neoliberales intervienen la realidad para intentar hacerla coincidir con su modelo abstracto, y a pesar de que dicen buscar realizar la libertad individual han creado un vasto sistema de coerciones laborales, económicas y simbólicas cada vez mayores. Estas conducen a una situación de maximización de la explotación y de subordinación de los empleados a los empleadores. Si Bourdieu hubiera podido analizar las situaciones laborales en América Latina su tesis, probablemente, se hubiera reforzado, puesto que éstas van en creciente deterioro, y se combina con otras formas de coerción, como las discriminaciones étnicas, de género y etarias. Por ejemplo, el bajísimo nivel promedio de salarios obliga a una generalizada autoexplotación de los trabajadores llamados “independientes”. Este nivel de

88 *Ibidem*.

89 KUHN, Thomas (1962): *La estructura de las revoluciones científicas*, ed. cit.

90 HAYEK, Friedrich (1960): *The constitution of Liberty*, ed. cit., p. 5.

salario exige a las personas, en varios países latinoamericanos, a tomar dos empleos, o a endeudarse con bancos y casas comerciales, y ello crea nuevas formas de subordinación. Bourdieu pensó que la utopía neoliberal era posible y describió lo que creyó que era el proceso de su realización. Se podría complementar su análisis mostrando que la máxima explotación del trabajo está contenida como posibilidad en las políticas económicas recomendadas por la teoría neoliberal.

Para Hayek y otros autores el valor económico del trabajo estaría (aún) distorsionado en favor de los asalariados por la acción de las organizaciones sindicales y del Estado, los cuales tienden a establecer salarios mínimos y, en general, a rigidizar el mercado del trabajo. Su propuesta explícita es la anulación de todas las normas de la legislación laboral que puedan favorecer a los asalariados, pues ellas estarían atentando contra el principio de igualdad ante la ley, estableciendo discriminación positiva e injustificable para los asalariados, basados en la errónea y peligrosa creencia en la justicia social. Hayek convoca al Estado y de las empresas a emprender una decidida política destinada a debilitar al movimiento sindical, a fragmentarlo, e impedir que pueda tener incidencia real en el nivel de salario. Y esto se ha realizado en gran parte del mundo. La completa liberalización del mercado de trabajo permitirá, según los neoliberales, que sus precios se fijen sólo por el juego de la oferta y la demanda, evitando las actuales distorsiones⁹¹.

Esto llevaría a hacer descender gran parte o todos los salarios, de una parte, y de otra, a aumentar la tesa de ganancia de los empleadores. Como se mostró, para los neoliberales no existen necesidades humanas básicas, como lo pensaba Adam Smith, las cuales establecerían un límite objetivo al descenso de los sueldos. Más aún, Hayek, en su última obra, reiteró su opinión que los que no consiguen acceder al mercado de trabajo y al consumo no tienen ningún derecho frente a la sociedad: “no todos los seres vivientes tienen derecho a seguir viviendo”⁹². Sin embargo, los neoliberales continúan afirmando que este aumento de la ganancia del sector empresarial, en virtud de los automatismos del mercado, será de beneficio futuro de los empleados. Hayek supone que los empresarios aumentarán su nivel de inversión productiva, entonces se crearán nuevos empleos, aumentará la demanda y subirá el valor del trabajo. Esta optimista proyección está basada en la confianza ilimitada de los neoliberales de que a largo plazo el mercado libre siempre traerá mayor bienestar. Es obvio que en el actual contexto de globalización económica esta argumentación ha quedado obsoleta. Actualmente, la mayor concentración de ingreso en los sectores empresariales no garantiza un aumento de la inversión productiva, pues gran parte se destina al capital especulativo.

La factibilidad de la utopía neoliberal, cualquiera sea la forma que se la entienda, como “mercado total” o “totalitarismo mercantil” (Hinkelammert); como el reinado de la racionalidad formal y la supresión de la política (Lechner); como la máxima explotación del trabajo (Bourdieu), o de otros modo, es un tema controvertible para los propios críticos del neoliberalismo. Como se ha mostrado, la posición de Bourdieu es distinta de la de Hinkelammert. Estas posturas se basan en dos concepciones distintas de utopía. En la de Bourdieu se reconoce la influencia de la teoría de Mannheim sobre la utopía que sería un proyec-

91 *Ibidem*.

92 HAYEK, Friedrich (1988): *The Fatal Conceit: the Errors of Socialism*. Routledge & Chicago University Press, (*La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*, Centro de Estudios Públicos, Santiago, p. 227).

to social no realizado aún y realizable; en cambio, Hinkelammert se basa en el concepto de Popper: la utopía es aquello que jamás puede realizarse –porque sus conceptos son sólo entes de razón, que pueden sólo ser pensables–, que aunque todos estuvieran de acuerdo en intentarlo, y el pretender realizarla produce resultados indeseables y destructivos. Las consecuencias de ambos posturas son también diferentes. En un caso, queda abierta la posibilidad al argumento neoliberal: los sacrificios que conlleva la realización de la competencia perfecta podrían llegar a ser compensados, en un futuro indeterminado, por los efectos positivos de su plena realización. Para Hinkelammert, en cambio, esta posibilidad argumental está cerrada: los efectos negativos e indeseables de políticas neoliberales son permanentes y se profundizan con el tiempo, porque nunca se puede alcanzar la competencia perfecta.

El análisis del carácter utópico de la teoría neoliberal no excluye ni es contradictorio con el examen del discurso neoliberal como ideología. Como se sabe, Mises y Hayek insisten que sus propuestas no corresponden sólo a los intereses particulares de los empresarios y sectores financieros, sino que traerán bienestar para todos⁹³ Hinkelammert –haciendo suya la interpretación de Horkheimer y Adorno del concepto de ideología de Marx–, considera al neoliberalismo como una ideología puesto que apela a intereses generales de la sociedad⁹⁴. Su carácter ideológico se expresa en que los neoliberales actuales intenta legitimar decisiones económicas y sociales, en la teoría neoliberal, por ejemplo la de privatizar empresas públicas⁹⁵. Se dice entonces –en nombre de la teoría neoliberal–, que las funciones empresariales corresponden sólo al mercado y no al Estado; las empresas públicas serían casi siempre deficitarias; serían fuente de corrupción y de clientelismo político; serían ineficientes; carecerían de capacidad de inversión y crecimiento; es necesario aumentar los espacios del mercado; las privatizaciones serían un requisito necesario para tener una economía abierta y globalizada; su venta sería necesaria para financiar el gasto social, etc. De este modo, el discurso neoliberal es usado en el espacio público incluso por quienes no creen que dichas medidas sean de bien común, o de interés general, pero que están interesados en que se apliquen.

EL CARÁCTER POLÍTICO DE LA UTOPIA NEOLIBERAL

Finalmente, se mostrará el carácter político de la utopía neoliberal. Esta interpretación crítica se basa tanto en planteamientos de los fundadores del neoliberalismo, Mises y Hayek, como en los análisis de algunos de sus críticos más importantes: Lechner, Hinkelammert y Forrester. Puede considerarse el libro *Liberalismo* de Ludwig von Mises de 1927 como la obra fundacional del neoliberalismo, pues en ella se dice que el liberalismo “es un programa político y jamás se permitió al liberalismo funcionar en su plenitud”⁹⁶. Mises sostiene que su discurso difiere en aspectos importantes del de los clásicos; considera a

93 MISES, Ludwig von (1927): *Liberalismus* (“Liberalismo” en *Sobre liberalismo y capitalismo*, tomo 1, ed. cit.; y HAYEK, Friedrich (1960): *The constitution of Liberty*, ed. cit.

94 ADORNO, Theodor y HORKHEIMER, Max (1966): *La sociedad. Lecciones de sociología*, Proteo, Buenos Aires, 1969; HINKELAMMERT, Franz (2001): *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, ed. cit.

95 VERGARA Jorge (2003): “La experiencia chilena de las privatizaciones”, *Laberinto*, N° 13, Universidad de Málaga, Málaga.

96 MISES, Ludwig von (1927): *Liberalismus* (“Liberalismo”, en: *Sobre liberalismo y capitalismo*, tomo 1, ed. cit p. 19).

la sociedad regida por la división del trabajo y orientada por la actividad económica; caracteriza la libertad como negativa; afirma el principio de la autorregulación del mercado; cuestiona el “intervencionismo estatal” el cual produciría siempre resultados indeseables contrarios a los buscados; declara que “el capitalismo es el único sistema viable”; y afirma que el socialismo es económicamente imposible.

Por su parte, Hayek, tempranamente, en su estudio “Individualismo: el verdadero y el falso”, caracteriza sus investigaciones como la búsqueda de “una filosofía social completa y coherente que constituya una ayuda definitiva para la solución de los problemas de nuestra época”⁹⁷. Posteriormente, califica su propuesta de un nuevo orden constitucional denominándolo “utopía política”. Dicho modelo político puede interpretarse como un intento de consolidar la lógica de mercado mediante el sistema legislativo, y evitar las distorsiones que introducen los políticos. Pero, también implica un intento de traspasar directamente el poder político a la elite del mercado, puesto que, haciendo suya la idea de Locke, el poder político consiste en el poder de legislar. Por ello, es que el neoliberalismo no es un proyecto de restaurar el poder de una minoría que lo habría perdido con el desarrollo del Estado de Bienestar y la democracia de masas, sino de concentrar el poder económico y político en una sola elite, a la vez económica y política.

En ese sentido, puede decirse que esta utopía está inspirada en el sistema político norteamericano en el cual, históricamente, ha sido muy estrecha la relación entre dirigentes políticos y empresarios. En este sentido, tiene razón Lechner: la utopía neoliberal conlleva el fin de la política como debate sobre los modos posibles de organizar la sociedad y de tomar las decisiones colectivas. La política se convertiría en mera administración del único y definitivo orden social.

Los ideales de la impersonalidad del mercado y del estado de derecho según Hayek sólo pueden lograrse si se “derroca la política”; entendida ésta como un subsistema autónomo del económico, con una lógica de poder que no coincide y que es divergente o contradictoria con la lógica del mercado, como lo muestran Ritter y Lechner. Cree que sólo así podrían restablecerse las condiciones del pleno funcionamiento de éste. Dicho derrocamiento de la política requiere que una nueva elite reemplace a la anterior, y ésta sería la neoliberal. De ahí que los neoliberales actúen como un “partido político” exclusivo, de “vanguardia”, que reúne empresarios, políticos, economistas y otros profesionales. Este es un partido transversal, una “minoría consistente”, cuyos miembros pertenecen a distintos partidos, a la administración del Estado, a las fuerzas armadas, las iglesias, los medios comunicativos, los organismos internacionales, especialmente los crediticios y la Organización Mundial de Comercio, y a diversas organizaciones. De ahí la importancia que asume la creación de centros neoliberales de los “Centros de Estudio” (*Thinks Tanks*) en casi todos los países. Esta elite está unida por sus comunes “ideales liberales”, por su común pertenencia a la “*Bussines Class*”, y a la llamada “clase política”.

Desde la perspectiva neoliberal, no hay contradicción entre los ideales de la impersonalidad del mercado y del estado de derecho, entendido como gobierno de las leyes y no de los hombres, con la concentración del poder en la elite del mercado. Ella sería una clase excepcional: “la clase universal”, que representaría los intereses de la sociedad en conjunto,

97 HAYEK, Friedrich (1946): “Individualismo: el verdadero y el falso”, *Estudios Públicos*, N° 22, otoño de 1986, Santiago, p. 316.

puesto que sus intereses serían inmediatamente universales. Reaparece aquí una idea fundante del liberalismo en el siglo XVII, como lo mostró Laski; la tesis de la armonía preestablecida entre los intereses de la elite burguesa y de la sociedad, la convicción de que lo que lo adecuado para el sector empresarial constituye el bien común de la sociedad⁹⁸. La elite del mercado sería la única capaz de comprender profundamente, mediante su *personal knowledge*, las leyes abstractas que rigen la vida social. Su poder no sería arbitrario, sino plenamente legítimo porque sería la expresión y manifestación de las leyes objetivas que rigen la sociedad. El origen de estas concepciones se encuentra en la concepción de democracia censitaria y elitista de Locke, pero su fuente más directa es la concepción leninista y estalinista del partido revolucionario.

Forrester⁹⁹ y Hinkelammert¹⁰⁰ han destacado la notable similitud entre la estructura teórica del neoliberalismo y del estalinismo, aunque no han analizado en detalle dicha relación. El neoliberalismo y el estalinismo se parecen en que son economicismos radicales en los cuales los seres humanos no valen por sí mismos, sino en cuanto sirven para desarrollar las fuerzas productivas, o bien en cuanto son útiles al mercado, o son valorados por éste. En ambos casos se afirma que existe una clase social cuyos intereses son inmediatamente universales y coinciden axiomáticamente con los de la sociedad. En el primer caso, dicha clase era la de los representantes del proletariado —el Partido Comunista y, especialmente, la nomenclatura—, en el otro, la clase empresarial, *the Business Class*. Asimismo, estas concepciones reconocen sólo algunos derechos humanos, en un caso parcialmente los sociales, y en el otro, principalmente, los políticos e intelectuales, pero nunca la totalidad de ellos. En ambos casos, se trata de teorías objetivistas o positivistas, aunque con contenidos diferentes, basadas en la creencia en las leyes objetivas de la historia, cuyo cumplimiento es inexorable, a las cuales no puede oponerse la voluntad humana. Comparten una similar representación de la crisis actual como situación límite intolerable, en la cual las mayorías están degradadas y no son capaces de comprender su estado de servidumbre. La única posibilidad de superación de la crisis reside en que la elite que conoce dichas leyes logre guiar a las masas y liderar la construcción de un nuevo orden de prosperidad, armonía y libertad. Para lograrlo las mencionadas elites deben “tomar el poder”, concentrarlo en sus manos y aplicar rigurosamente las “transformaciones estructurales” necesarias. Las dos buscan legitimarse mediante utopías economicistas. En el estalinismo fue la del pleno desarrollo de las fuerzas productivas, y en el neoliberalismo es la de “el mercado total”¹⁰¹. Sin embargo, hay diferencias significativas que habría que analizar en su concepción del Estado, del mercado, sobre el modo que se ejerce la coerción, sobre los márgenes de libertad tolerables y otros temas.

En este sentido, se refuerza la tesis de Hinkelammert de que el neoliberalismo es un nuevo totalitarismo, “al cual nada ni nadie puede escapar”¹⁰², no sólo porque quiere realizar “el imperialismo de la economía”, sino porque dicho totalitarismo corresponde al concepto clásico del poder total para la elite del mercado. El ideal del estado de derecho, como sobe-

98 LASKI, Harold (1936): *The rise of European Liberalism. (El liberalismo europeo*, F.C.E, México, 1961).

99 FORRESTER, Viviane (2000): *Una extraña dictadura*, F.C.E, Buenos Aires.

100 HINKELAMMERT, Franz (2001): *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, ed. cit.

101 HINKELAMMERT, Franz (1984), *Crítica de la razón utópica*, ed. cit.; *Democracia y totalitarismo*, DEI, San José, 1987.

102 HINKELAMMERT, Franz (1977): *Las armas ideológicas de la muerte*, ed. cit. p. 107.

ranía de las leyes, se convierte para los neoliberales en el gobierno de los únicos hombres que pueden legislar, en una teoría de soberanía no sólo del mercado, sino de la elite empresarial; y la impersonalidad del mercado implica la personalización de su administración política en la elite política-económica.

La teoría neoliberal fue elaborada entre los años veinte y sesenta del siglo pasado en un mundo de Estados nacionales donde la internacionalización del mercado mundial y de la creación de bloques políticos requería de Estados fuertes. Sin embargo, se ha convertido en la filosofía política de la nueva fase de los procesos de globalización en la que se han creado nuevas formas de poder internacionales¹⁰³. Como lo muestra Viviane Forrester, ya no sería necesario concentrar el poder de legislar en la elite nacional del mercado¹⁰⁴. La aplicación radical del modelo neoliberal en un contexto de globalización económica-política ha creado “una extraña dictadura” en la cual los poderes políticos de los Estados nacionales están supeditados a poderes supranacionales institucionales, como el Fondo Monetario Internacional y la Organización Mundial de Comercio, y fácticos como las transnacionales.

Este nuevo totalitarismo, esta “extraña dictadura” no requiere de un líder carismático, ni un partido político de masas, como en Unión Soviética y en la Alemania nazi. Incluso, puede tolerar ciertas formas de disidencia y no requiere emplear todo el poder del Estado para reprimir cualquier forma de pensamiento que no sea funcional al sistema. Hace uso de modo intensivo y diversificado de todos los medios de comunicación, y de producción y difusión de representaciones, para difundir un “pensamiento único”, mediante una propaganda intensiva y diversificada de internalización de la ideología neoliberal que justifica y presenta como racional la creciente irracionalidad del sistema¹⁰⁵. Sin embargo, éste es sólo uno de los mecanismos de disciplinamiento, pues como lo han mostrado otros autores, los discursos de los grupos de poder no son sólo pensamientos ideológicos que apelan a intereses generales, sino también incluyen pensamientos cínicos los cuales no pretenden justificar, sino que son explícitos discursos de poder¹⁰⁶. Por ejemplo, cuando los empresarios amenazan con cerrar las fábricas o llevarse sus capitales si un gobierno cambia el sistema impositivo, dichos enunciados ya no son ideológicos, no apelan a ningún interés general, sino que son una expresión desnuda y cínica de coerción.

Más aún, el compromiso de los individuos con el sistema actual, pese al creciente malestar frente al mismo, se reproduce mediante otras vías que no pasan por la persuasión, sino por mecanismos fácticos, por el condicionamiento económico, y la conquista de la subjetividad. Se trata de formas de “hegemonía fáctica”¹⁰⁷. Estos son la publicidad, el endeudamiento privado, la alienación en el consumo, la evasión televisiva y otros¹⁰⁸.

103 HINKELAMMERT, Franz (2001): *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, ed. cit.

104 FORRESTER, Viviane (2000): *Una extraña dictadura*, ed. cit.

105 *Ibidem*.

106 HINKELAMMERT, Franz (2001): *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, ed. cit.

107 LECHNER, Norbert (1984): *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, FLACSO, Santiago; y “Estado y sociedad en una perspectiva democrática”, ed. cit.

108 ALBRONI, Francesco (1986): *El erotismo*, ed. cit.; ANDRÉANI, Tony (2000): *Un être de raison. Critique la l’homme oeconomicus*, ed. cit.; BOURDIEU, Pierre (1998): *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l’invasion néo-libérale*, ed. cit. p. 109; HINKELAMMERT, Franz (2001): *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, ed. cit.

Forrester muestra que este “totalitarismo mercantil” tiene su regla de oro, su *dictum* implacable en la búsqueda de la maximización de la ganancia. Este es un tema apenas mencionado, y las grandes decisiones públicas y privadas se justifican por la búsqueda de la eficacia, la competitividad, las necesidades de racionalización, y otros objetivos de interés general. Pero, tras esta retórica se encuentra la búsqueda de esta maximización.

Este es el principio mismo a partir del cual, y en cuyo beneficio opera el sistema imperante, sin que jamás aparezca a la vista ni, *a fortiori*, sea puesto en tela de juicio: la reflexión indicaría que es demasiado despreciable, pueril, para ser cierto. Sin embargo, nada podría ser más real. Es el efecto de droga, de insaciabilidad, esa voracidad maniática, ávida de lo superfluo son los que destruyen el sentido de multitudes de vida y generan ese sufrimiento inenarrable que consume, altera y destruye una masa de destinos, cada uno de ellos vivido por una persona singular, una conciencia única, en carne viva, una y otra vez¹⁰⁹.

Esta interpretación no se contrapone a aquellas que ven en el neoliberalismo una utopía económica, pues sin duda que lo es; pero, es a la vez una utopía política: un totalitarismo mercantil basado en la creencia del automatismo del mercado, así como otros totalitarismos pretendieron basarse en los mitos de las leyes dialécticas de la naturaleza y la historia, o de la raza superior. Esta interpretación concede especial importancia a la tarea crítica política, puesto que la lucha contra el neoliberalismo no es sólo una oposición a un modelo político excluyente, sino a la vez la lucha contra una minoría de poder que busca reestructurar todas las sociedades a la medida de sus intereses, supuestos y utopías.

109 FORRESTER, Viviane (2000): *Una extraña dictadura*, ed. cit., p. 24.



Del ciudadano en la nación moderna a la ciudadanía nacionalista

From the Modern Nation Citizen to Nationalist Citizenship

Belín VÁZQUEZ

Centro de Estudios Históricos, Universidad del Zulia. Maracaibo. Venezuela.

RESUMEN

La ciudadanía moderna se materializa con el cuerpo constitucional del siglo XIX. Con los Estados nacionales, la noción nacionalista de ciudadanos transformó la idealizada “sociedad de individuos” en “comunidad de idénticos”. Se demuestra que, pese a su status legal, la ciudadanía es una “cultura compartida” sacralizada por las nociones nacionalistas de la nación e identidad nacional, desde las cuales se ha construido una visión de homogeneidad fundada en símbolos y tradiciones comunes heredadas de la modernidad occidental. Se plantea transformar sus nociones y prácticas cosificadas, en una ciudadanía social de base ética y valorativa como afrenta a las “tradiciones inventadas”.

Palabras clave: Ciudadanía, nación moderna, nacionalismo, constituciones.

ABSTRACT

Modern citizenship is materialized by the constitutional body of the XIX century. With the national States, the nationalist notion of citizens transformed the idealized “society of individuals” into “a community of identical beings”. It is demonstrated that, in spite of the legal status, citizenship is a “shared culture”, a sacred identity due to the nationalist notion of the nation and national identity, on which has been built a vision of homogeneity based on symbols and common traditions inherited from occidental modernity. The proposal is to transform its notions and social practices, into a social citizenship based on ethics and values in order to confront these “invented traditions”.

Key words: Citizenship, modern nation, nationalism, constitutions.

Hace tres décadas Cornelius Castoriadis¹ acuñó el concepto de imaginario social para designar “la creación incesante de figuras, formas, imágenes” constitutivas de la realidad social, mediante las percepciones diferenciadas que los individuos asumen como reales. Desde esta perspectiva, los imaginarios devienen de una actividad constante de organización mental de la realidad y son construcciones simbólicas que emergen de los intercambios discursivos del lenguaje oral y escrito; por tanto, como esquemas simbólicos sobre el mundo real socialmente compartido, funcionan como si fuesen la realidad objetiva. Para puntualizar sobre este planteo teórico, diremos con Sahlins² que la “imaginación” al ordenar toda actividad productiva real, no es más que una apariencia o expresión de ella.

Estas significaciones sociales que desvelan el mundo sociocultural en contextos históricos específicos, se materializan en la construcción social de la ciudadanía como depositaria de dispositivos que configuran el mapa social en las relaciones de poder. En buena medida, ello explica porqué se le conceptualizado entronizada a los específicos ordenamientos jurídicos e institucionales.

Como ideología y práctica identitaria, la ciudadanía es un concepto y una práctica social en permanente construcción, a la cual le han acompañado múltiples sentidos con significados muy divergentes. En opinión de Aquín y otros autores³, sus componentes centrales –pertenencia, jerarquía, igualdad, virtud, derechos, deberes– adquieren mayor o menor relevancia según el momento histórico en que se inscriban; por ello no se le atribuye una “esencia única”. No obstante, sus elementos constitutivos han permanecido ligados a la ideología occidental con sus anclajes en la “razón cultural”: como frontera y jerarquía, como pertenencia y privilegios, aún cuando en las cotidianidades históricamente situadas han variado sus contenidos y complejizaciones jurídicas y sociales.

CIUDADANOS EN LA NACIÓN MODERNA

El concepto moderno de ciudadano fue precedido del antiguo surgido con la democracia ateniense. Como práctica de la política en el orden tradicional no obedecía a derechos individuales, sino al propósito de lograr el equilibrio político en una comunidad de cuerpos sociales desiguales, normalizada en la relación soberano-súbdito. En esta sociabilidad de órdenes estamentales, el atributo de ciudadano era ostentado por los vecinos de una ciudad⁴. Ser vecino correspondía a poseer un estatuto dentro del reino y pertenecer a una comunidad de cuerpos sociales con privilegios, distinciones, honores, reconocimientos, fueros y concesiones de gracias o franquicias. La cotidianidad de este ciudadano premoderno, se movilizaba en una jerarquía de pertenencias desiguales sujetadas a la condición jurídica en el siguiente orden: ciudad, villa y pueblo con privilegios de primera, segun-

1 CASTORIADIS, Cornelius (1975): *L'institution imaginaire de la société*. París, Seuil, p. 205.

2 SAHLINS, Marshall (1997): *Cultura y razón práctica*, Barcelona, Gedisa, p. 141.

3 AQUÍN, Nora, ACEVEDO, Patricia y ROTONDA, Gabriela: “La sociedad civil y la construcción de ciudadanía”, en: <http://www.consultoriainstitucional.8m.com/>.

4 En su primera edición de 1737, el *Diccionario de la Academia Española* define ciudadano como “...El vecino de una Ciudad que goza de sus privilegios y está obligado a sus cargas, no relevándose de ellas alguna particular exención”.

da o tercera categoría, según fuera el caso. Según expone Guerra⁵, de este atributo estaban excluidos los extranjeros y quienes dependían de un señor laico o eclesiástico; también en América los que servían a un hacendado, quienes vivían en el campo o en localidades sin estatuto político reconocido, además de los agregados, forasteros y marginales dentro de la ciudad o fuera de ella.

De manera progresiva este orden jurídico antiguo al interior de las comunidades o cuerpos sociales, fue desplazado por los derechos individuales del ciudadano moderno. Esta nueva categoría jurídica tuvo su asidero en la revolución francesa con la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* (1789), inspirada en la independencia estadounidense de 1776 y en el espíritu filosófico del siglo XVIII, a la vez que motivadora del ordenamiento constitucional desde los inicios del siglo XIX. De este modo, el contenido político del ciudadanía quedó formalmente instaurado con las Constituciones de los nacientes Estados y por disposición legal comprendía a toda persona poseedora de la calidad de ciudadano, esto es, privilegios, jerarquías sociales y desempeño de cargos públicos.

Con asiento en el ideario ilustrado, los cimientos de la felicidad pública descansan en los derechos de seguridad, propiedad, igualdad y libertad "...que sólo poseen los hombres virtuosos, los que tienen luces no vulgares, modo honesto de vivir y no traen origen del África reciben la preciosa cualidad de ciudadanos". Idea de ciudadanía que la hará suya, no el vecindario de una ciudad sino el individuo en un Estado de derecho, que sustenta las bases del régimen representativo y a quien corresponde conformar el cuerpo político de la soberanía en el nuevo credo liberal. Este naciente orden de lo político, marca la diferencia entre vecino y ciudadano⁶. Noción moderna que idealizan los ilustrados opuestos al despotismo y se formaliza con la institucionalización de las libertades civiles (derechos de opinión, de reunión, igualdad jurídica y política, derecho al trabajo), pertenencia a una comunidad política y la garantía para el ejercicio de derechos civiles y políticos. De este modo, "Ciudadano es el hombre libre, sujeto de derechos, que acuerda con sus iguales dar su consentimiento y someterse a la ley que los garantiza"⁷. Bajo estos principios, el ejercicio de las voluntades individuales y colectivas y la garantía de los derechos, delimitan la diferencia entre la antigua y moderna ciudadanía.

El resultado de este proceso histórico devino en la mutación de imaginarios analizados por Guerra⁸ al plantear que la sociedad de individuos implicó, además del debilitamiento de los cuerpos comunitarios antiguos, la interiorización de una imagen de lo social con nuevas prácticas relacionales. Al vínculo social le acompañó la invención del individuo, la valorización de los vínculos contractuales, los ideales de igualdad, libertad y civilidad, el reino de la opinión y la soberanía de la colectividad. Ello iba de la mano con el Estado moderno, concebido como encarnación, guardián y agente de la soberanía de la nación,

5 GUERRA, François-Xavier (1999): "El soberano y su reino", en: Hilda SÁBATO (Comp.): *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, México, F. C. E., pp. 41-42.

6 GARCÍA GODOY, María Teresa (1998): *Las Cortes de Cádiz y América. El primer vocabulario liberal español y mejicano (1810-1814)*, Sevilla, Diputación de Sevilla, pp. 327-329.

7 MINA, María Cruz (2001): "Ciudadanía y nacionalismo", en: Jesús María OSÉS (Director): *10 palabras clave sobre El Nacionalismo*, Navarra, Editorial Verbo Divino, p. 75.

8 GUERRA, François-Xavier (2000): "De la política antigua a la política moderna: invenciones, permanencias, hibridaciones", 19th. International Congress of Historical Sciences, University of Oslo, Specialised theme 17: Modernity and tradition in Latin America, 6-13 August, pp. 4-8.

fuente de derechos e investido de atributos en lo económico y en lo social. Esto explica que la secularización no reconocía ninguna instancia exterior a la colectividad en los valores que la estructuraban. Otra fundamental característica fueron los nuevos sentidos del discurso político: nación, pueblo, sociedad, soberanía, Estado, constitución, ciudadano, libertad, representación y tantas otras de profunda mutación en los imaginarios. Por ejemplo –agrega Guerra– “sociedad” no remite a lo mismo que “res publica”, la “nación” no equivale al reino y el “ciudadano” no es una simple transposición del “vecino”.

Ya en 1812 con la Constitución de Cádiz⁹ este incipiente imaginario moderno quedó legitimado por el gobierno político de la monarquía española, al establecer que la “nación española es la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios” (art. 1) y contemplaba a los hombres poseedores de los derechos ciudadanos para designar a “...los diputados que representan la Nación” (art. 27). Por tanto, todo diputado poseía la condición de ciudadano y sus componentes primarios eran la nación y la soberanía: “La soberanía reside esencialmente en la Nación, y por lo mismo pertenece a ésta exclusivamente el derecho de establecer sus leyes fundamentales” (art. 3). Asimismo, el ciudadano era sujeto de derechos civiles (propiedad, seguridad, libertad, etc.) y titular de los derechos políticos. Desde entonces, marchó independiente tanto del estatuto personal –pertenencia a estamentos privilegiados– como del estatuto de lugar de residencia –ciudades, villas, pueblos, señoríos o población rural dispersa–. De los derechos civiles y políticos eran pocos los incluidos; en tanto que de hecho y de derecho, quedaban excluidos los extranjeros sin Carta de Naturaleza, los esclavos, los menores y las mujeres por depender de su padre o marido como quedaba establecido desde la sociabilidad tradicional¹⁰.

En discrepancia con el patriotismo de los antiguos que ejercían el gobierno despótico de la ley, entre los modernos su lenguaje se significa en la *res publica*, entendida como una comunalidad autogobernada por individuos que comparten el gobierno, protegen la libertad común y son iguales ante la ley. Según la teoría política de filósofos ilustrados como Montesquieu, Rousseau y Voltaire, la libertad de los ciudadanos es tan importante como la libertad de la *patrie*. La *patrie* es sinónimo de “república” y “libertad”; lugar de reunión de individuos donde las libertades públicas y civiles están garantizadas por las leyes. Con el inicio del lenguaje nacionalista, la patria se fue convirtiendo en un concepto no político al no centrarse en la libertad civil y política, sino en la unidad cultural y espiritual de un pueblo¹¹.

9 El territorio de las Españas en ambos hemisferios queda delimitado en el Artículo 10 de la Constitución: El territorio español comprende en la Península con sus posesiones e islas adyacentes: Aragón, Asturias, Castilla la Vieja, Castilla la Nueva, Cataluña, Córdoba, Extremadura, Galicia, Granada, Jaén, León, Molina, Murcia, Navarra, Provincias Vascongadas, Sevilla y Valencia, las islas Baleares y las Canarias con las demás posesiones de África. En la América septentrional: Nueva España con la Nueva-Galicia y península de Yucatán, Guatemala, provincias internas de Oriente, provincias internas de Occidente, isla de Cuba con las dos Floridas, la parte española de la isla de Santo Domingo y la isla de Puerto Rico con las demás adyacentes a éstas y al continente en uno y otro mar. En la América meridional, la Nueva Granada, Venezuela, el Perú, Chile, provincias del Río de la Plata, y todas las islas adyacentes en el mar Pacífico y en el Atlántico. En el Asia, las islas Filipinas, y las que dependen de su gobierno. “Constitución de Cádiz 18 de marzo de 1812” en <http://www.goico.net/legis/cons/1812cons02.htm>.

10 GUERRA, François-Xavier (1999): “El soberano...”, ed. cit., p. 44.

11 VIROLI, Mauricio (1997): *Por amor a la patria*, Madrid, Acento Editorial, p. 101 ss.

También en Hispanoamérica la idea de patria como sinónimo de libertad respecto de todo despotismo, se incorporó a su noción tradicional significada en la tierra natal. Este doble sentido pervivió algún tiempo entre americanos y españoles, quienes se asumían como iguales en la “nación española” y en la “nación americana” mediante “círculos concéntricos” configurados por “los vínculos de sangre, de lengua y de religión”. Durante el proceso de ruptura monárquica, los respectivos territorios proclaman la “representación y la soberanía” para “erigirse en nación y patria americana”, en sentido amplio o restringido. A comienzos del siglo XIX, ambas poseen dos contenidos: uno tradicional y otro moderno en analogía con el espíritu ilustrado francés. Luego, durante la construcción de la nación “cívica”, patria y nación aluden a la dimensión territorial desde una visión cultural “unificado-
ra”¹².

Cabe subrayar que a las relaciones de poder tradicional, sustentadas en las legitimaciones del Estado monárquico patrimonial y absolutista, en la Europa occidental nuevas condiciones se impusieron a partir de las tres grandes revoluciones burguesas (la inglesa, la americana y la francesa). El modelo social basado en la fundación teleológica del patrimonio territorial de la nación encarnada en el soberano (cuerpo divino del Rey), fue reemplazado por una nueva fundación: la nación como entidad espiritual legada a los siglos siguientes. De este modo, la representación de la nación personificada en la divinidad monárquica, pasa a ser una abstracción idealizada en su concepto moderno.

Este transcurrir discursivo de la nación moderna lo tomamos de Hardt y Negri¹³ de quien resumimos sus planteos básicos: a medida que el horizonte patrimonial fue transformado en el horizonte nacional, el orden estamental del sujeto se sometió al orden disciplinario del ciudadano (*cives*). En la conversión de súbditos a ciudadanos, la nación es experimentada como un imaginario colectivo, una creación activa de la comunidad de ciudadanos que el Estado nacional reproduce mediante la identidad totalizante entre territorio y población. Ambos conceptos –añaden los autores citados– reifican la soberanía moderna al naturalizarla y con ello eliminar toda evidencia de antagonismo social. La soberanía nacional cierra los caminos alternativos dentro de la modernidad que rehusaron concederle sus poderes a la autoridad estatal. Esta transformación del concepto de la soberanía moderna por la soberanía nacional requirió también ciertas condiciones materiales nuevas. Más aún, requirió que se estableciera un nuevo equilibrio entre los procesos de acumulación capitalista y las estructuras del poder. La victoria política de la burguesía, como mostraron las revoluciones inglesa y francesa, corresponde al perfeccionamiento del concepto de soberanía moderna hacia la soberanía nacional. Por detrás de la dimensión ideal del concepto de nación estaba este poder social que ya dominaba el proceso de acumulación. La nación, por lo tanto, era al mismo tiempo la hipóstasis de la “voluntad general” de Rousseau, y lo que la ideología de la fabricación concebía como “comunidad de necesidades” que, en la prolongada etapa de la acumulación capitalista en Europa era más o menos liberal y siempre burguesa. Cuando en los siglos diecinueve y veinte este concepto fue adoptado en contextos

12 QUIJADA, Mónica (2003): “¿Qué nación? Dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano”, en: Antonio ANNINO, Antonio y François-Xavier GUERRA (coords.): *Inventando la nación. Iberoamérica. Siglo XIX*, México. F.C.E., p. 291 ss.

13 HARDT, Michael y NEGRI, Antonio (2003): *Imperio*, Barcelona, Paidós, pp.94-95.

ideológicos diferentes, igualmente se presentó asociado a la modernización capitalista que pretendía reunir las demandas de unidad política y la necesidad de desarrollo económico.

Cierto es que patrones socioculturales tradicionales se conservaron en la sociabilidad moderna liberal y las constituciones sirvieron de dispositivos reguladores para legitimar la ciudadanía “blanqueada” en favor de la rentabilidad, productividad y el control social. De este modo, la civilidad quedó simbolizada en los nuevos ciudadanos, quienes en el ideario republicano encarnaban los valores universales de la libertad, seguridad, igualdad y propiedad. Este ideario, que consagraba la razón ilustrada y moral liberal para los individuos y el individualismo en procura de la felicidad pública, el bien común y la comunidad política, confería los derechos a quienes eran poseedores de la calidad de ciudadanos.

En esta sociabilidad moderna de la libre asociación el Estado era garante de derechos económicos, sociales y culturales normalizados para el progreso, la utilidad pública, el fomento del comercio y la industria, en favor de la prosperidad y bienestar social. Al institucionalizarse la opinión y las libertades públicas, las empresas de capital privado sirvieron de nuevas fuentes del poder, materializado en prácticas donde coexistían vínculos diversos entre quienes lideraban el proceso de apropiación del espacio social, desde sus posicionamientos y las redes construidas al interior de los lugares de uso público y privado.

Según señala Arnal¹⁴, de lo que se trataba era que la nueva condición de ciudadano, rescatado de la sujeción a la nobleza y la iglesia, inspirase las conductas llamadas hasta entonces “morales”. Se fraguó, por tanto, el civismo retomando el concepto romano de *civilitas*, que además de designar la política o el arte de gobernar, también refería en la emergente sociabilidad a la bondad, la urbanidad, la cortesía, atributos de la civilidad. Como para el vulgo *civitas* había pasado a designar exclusivamente la ciudad física (*civitates* se transformó en ciudades), es decir, el casco urbano al que más propiamente correspondía el nombre de *urbs* (urbe), traspasaron a la palabra *civilitas* los contenidos políticos de *civitas*, y así le asignaron el valor de “calidad de ciudadano”¹⁵. El adjetivo *civilis* que se sustantivó en *civilitas*, llevaba ya esa carga significativa, compartida con los demás valores que le correspondían por ser adjetivo de *civis* (ciudadano). Otro tanto cabe decir del adverbio *civiliter*, que encarnaba los valores de conducta: civilmente, amablemente, cortésmente, afablemente. Eliminada la conciencia religiosa, había que optar por la conciencia laica y el civismo, inspirado en las virtudes de la *civilitas* romana y fundamento de la nueva moral ciudadana que denota valores y códigos entroncados con la tradición política del republicanismo heredado de los antiguos.

Al referirse a estas nociones occidentales de ciudadanía, Bryan Turner (1990)¹⁶ sostiene que el liberalismo contribuyó a la formulación del ideario de una ciudadanía universal, basada en la concepción que todos los individuos nacen libres e iguales, con lo cual la

14 Citado en ARNAL, Mariano. “Las cosas y sus nombres nomina rerum. Civismo” en <http://www.elalmanaque.com/marnal/lex36.htm>.

15 El *Diccionario de la Lengua Española* define *Ciudadano* como el natural o vecino de una ciudad; *Patria*: Nación propia con la suma de cosas materiales e inmateriales, pasadas, presentes y futuras que cautivan la amorosa adhesión de los patriotas. Lugar, nación o país en que se ha nacido; *Patriota*: Persona que tiene amor a su patria y procura todo su bien; *Nación*: Conjunto de habitantes de un país regido por el mismo gobierno. Territorio de ese mismo país. Conjunto de personas de un mismo origen étnico y que generalmente hablan un mismo idioma y tienen una tradición común.

16 ARNAL, Mariano: “Las cosas y sus nombres...”, ed. cit.

ciudadanía republicana se redujo al estatus legal, estableciendo los derechos que los individuos poseen en el Estado. Sin embargo, la conciencia política, actividad cívica y participación política en una comunidad de iguales, son extrañas al pensamiento liberal; en tanto que la visión republicana cívica, por otra parte, enfatiza el valor de la participación política y atribuye un papel central a la inserción del individuo en una comunidad política. En este sentido, Avritzer –citado por Arnal–¹⁷ plantea que el problema es ¿cómo conciliar la libertad de los antiguos con la libertad de los modernos? Para los liberales, el bien común se representa en los ideales de la virtud republicana, mientras que para el liberalismo la participación política activa es incompatible con la idea moderna de libertad. No obstante, en la democracia moderna la libertad individual garantiza la práctica de la ciudadanía ejercida en la esfera pública, donde los individuos pueden actuar colectivamente e involucrarse en deliberaciones comunes sobre todos los asuntos que afectan a la comunidad política.

PRÁCTICAS IDENTITARIAS EN LA CIUDADANÍA NACIONALISTA

Si en su base originaria el principio jurídico de la nación de los ciudadanos está definido por la nacionalidad y el reconocimiento de derechos en condiciones igualitarias bajo la protección del Estado, esta “sociedad de individuos” pasa a ser imaginada como una “comunidad de idénticos”. En efecto, al inventarse el discurso de la identidad nacional desde el poder hegemónico del Estado nacionalista moderno, aflora en el imaginario colectivo la visión identitaria de nación nacionalista fundada en los vínculos originados de la tradición común heredada.

Su matriz conceptual y epistémica ha sido la identidad cultural, fijada sobre una continuidad biológica de relaciones de sangre (mestizaje), una continuidad física del territorio y una comunidad lingüística. Por medio de este lenguaje nacionalista, los miembros de una nación comparten un carácter espiritual común. A este respecto, en 1883 escribe Herder: “Nación significa unicidad. La unidad cultural basada en la historia, el lenguaje, la literatura, la religión, el arte y la ciencia constituyen el pueblo como individuo, un cuerpo único con su propia alma, sus facultades y sus fuerzas espirituales... Cada nacionalidad es un pueblo con su propia cultura nacional así como su lengua”¹⁸. Por tanto, al centrarse el nacionalismo en lo espiritual, logra enraizarse en la cultura nacional particular. En torno a esta visión unitaria forjada a base de los dominios simbólicos del poder, se erigió el imaginario nacionalista de pertenencia común a una lengua, un territorio, tradiciones y símbolos patrios.

Tras el desarrollo de los Estados nacionales cobraron fuerza estos símbolos formalizados y ritualizados en himnos, emblemas, imágenes, próceres, ceremonias, fiestas patrias, música y banderas. Estos rostros del nacionalismo cargados de emotividad y simbolismo que Hobsbawm califica de “tradiciones inventadas”, ocupan el lugar dejado por el declive de las antiguas tradiciones y costumbres en los ámbitos de la vida pública y privada. Refiere este autor, citado por Smith¹⁹, que es “[...] fundamental para esa innovación históricamente reciente, la nación y los fenómenos que se asocian a ella: nacionalismo, Estado, Nación, símbolos nacionales, historias, etc”.

17 *Ibidem*.

18 Citado en VIROLLI, Mauricio (1997): *Por amor...*, ed. cit., pp. 149-150.

19 SMITH, Anthony (2000): *Nacionalismo y Modernidad*, Madrid, Ediciones Istmo, p. 219.

De otra parte, si bien el concepto moderno de ciudadanía surgió en la escena política conexo a los derechos del hombre y el ciudadano, al individualismo, a las virtudes morales republicanas, al voluntarismo político y al constitucionalismo, su relación con el nacionalismo procede de dos concepciones del mundo en conflictividad. En oposición a este concepto, el nacionalismo afirma en el orden político el valor supremo de la nación como comunidad étnica, espiritual o cultural, bajo la pretensión de eliminar la nación moderna de los ciudadanos que confería el valor supremo a los derechos políticos individuales. Si para ésta, el valor jerárquico del orden político eran los individuos y sus derechos, con el nacionalismo quedaron subordinados y sometidos a la nación²⁰.

En palabras de Habermas²¹, republicanismo y nacionalismo refieren a formas competitivas de identidad: formal y normativa, la primera; cultural y fáctica, la segunda. Así, en la construcción del Estado constitucional, la ciudadanía quedó restringida a un marco jurídico formal y en estos términos del orden político “no puede explicarse cómo se compone el universo de aquellos que se unen a fin de formar una asociación libre e igualitaria”; en tanto que el nacionalismo encuentra su propia respuesta práctica. Propone retomar “...el ejemplo nacionalista y convertir el propio principio constitucional en la base de una tradición moral sustantiva”, para lo cual la ciudadanía democrática “más que un status legal, debe convertirse en el foco de una cultura política”.

Al margen de lo que subyace en estos contenidos políticos modernos, las “comunidades imaginadas” —como las califica Anderson— nutrieron el ideario de la patria republicana plasmado en los textos constitucionales de los siglos XIX y XX. Así, la identidad colectiva imaginada en la visión unitaria de lo nacional, se ha representado en virtudes cívicas y valores sociales inspirados en las nociones de nación, ciudadano, patria, patriotismo, valorados como los componentes de la identidad nacional y de la memoria colectiva mitificada desde el siglo XVI, en nuestro caso latinoamericano.

Este imaginario de la identidad, fraguado en lo que Aníbal Quijano define como la “colonialidad del poder”²², comenzó a delinearse con el mismo proceso fundacional hispano-europeo, mediante la instauración del cuerpo jurídico y político-institucional y los correspondientes discursos de funcionarios, clérigos, cronistas y viajeros. Sobre las tierras de “bárbaros y vasallos”, debían asumirse identidades fundantes desde una relación de subordinación y obediencia al monarca soberano que simbolizaba la imagen ausente y presente de la divinidad. Con estos referentes simbólicos, se instaló una práctica “civilizatoria” basada en la “coherencia única de la centralidad cultural” y difundida mediante las constituciones, reglamentaciones e instituciones encargadas del control y disciplinamiento social, materializado con la instrucción pública instaurada en el siglo XIX en el contexto de la naciente sociabilidad moderna y la opinión pública.

20 MINA, María Cruz (2001): “Ciudadanía...”, ed. cit., pp. 70-72.

21 HABERMAS, Jürgen (1996): “The European Nation-States Achievements and Its Limits. On the Past and Present of Sovereignty and Citizenship”, en: BALAKRISHNAN (comp.). *Mapping the Nation*, 1996, pp.287-289. Citado en PALTI, Elías (2003): *La nación como problema. Los historiadores y la “cuestión nacional”*, Buenos Aires, FCE., p.98 ss.

22 Cf. QUIJANO, Anibal (2000): “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en: Edgardo LANDER (comp.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Caracas, FACES/UCV/UNESCO.

El anclaje de esta construcción social moderna equipara la noción historicista de la nación, única e indivisible, al concepto político de nación-estado universal. De esta manera, el imaginario nacionalista inherente a la lógica del poder que emana del nacionalismo europeo occidental, se convirtió en una ficción funcional para legitimar los Estados capitalistas en su orden y mercado interno e inter-“nacional”²³.

Esto también ha puesto de manifiesto la adscripción a los principios políticos del “patriotismo constitucional”, compartido por todos los habitantes de una nación que, a su vez, implica la noción de ciudadano como “com-unidad de idénticos”. Este constructo cultural sustancia la homogeneidad cultural, lingüística y étnica como rasgos distintivos de la identidad nacional, simbolizada en la unidad de base espiritual heredada de la tradición. El uso de estos símbolos de la identidad nacional, han sido sacralizados en torno a los valores universales constitutivos de los nacionalismos en las sociedades modernas occidentales.

Estas identidades históricas impuestas desde los lugares del poder hegemónico, explican la representación que poseemos de la identidad –sinónimo de lo idéntico–; elaboración del mundo occidental que tiene su correlato en la homogeneidad, el universalismo y los tiempos históricos únicos y lineales. Estas identidades han recreado simbólicamente un sentido de unidad cultural de la patria histórica, al interior de los sentimientos individuales y colectivos. También la noción nacionalista de ciudadanía hace parte de esta identidad do-sificada en los signos distintivos de la supuesta cultura nacional. En el ámbito micro social, ello se afirma en las llamadas identidades locales o regionales, no asumidas desde las prácticas interculturales diferenciadas y “...los códigos compartidos que ocurren por las complejidades características de los colectivos sociales”²⁴. En cualquiera de los casos, los significados y significantes de la com-unidad, son las fuentes de las cuales se nutre la representación de la identidad nacional, determinada por la naturaleza específica de los nacionalismos en los procesos socioculturales y políticos de las comunidades nacionales particulares.

Apelando a las ideologías nacionalistas contemporáneas, Ramón Máiz²⁵ distingue tres tipos: el nacionalismo organicista, fundamentado en el concepto denso de nación étnica entroncada en la tradición nacionalista que alienta los conflictos y guerras del pasado y el presente. En el Estado etnocrático y nacionalizador (etno-nacionalismo) la nación se representa en la homogeneidad de la comunidad nacional; más allá de la etnicidad y de la lengua, se prolonga hacia una dimensión axiológica y normativa, postulada en valores éticos expresados en usos y costumbres. Para este nacionalismo etnicista, la voluntad política de los ciudadanos se asume desde la pertenencia a la comunidad nacional como algo dado y homogéneo al interior, pero diferente hacia el exterior. De otra parte, con el nacionalismo culturalista el concepto de nación sigue siendo la etnicidad, pero restringida a los valores nacionales monistas de la cultura homogénea (una nación, una lengua, un territorio, una cultura).

23 COLOMINES ICOMPANYNS, Agustí (2001): “Tradición y modernidad en la cultura del catalanismo”, *Historia Social*, N° 40, p. 100.

24 BONFIL BATALLA, Guillermo (1992): *Identidad y pluralismo cultural en América Latina*, Buenos Aires, Fondo Editorial del CEHASS/ Editorial Universidad de Puerto Rico, p. 147.

25 MÁIZ, Ramón (2002): “Las ideologías políticas contemporáneas: funcionalidad, estructura y tipología”, en: Joan Antón de MELLÓN: *Las ideas políticas en el siglo XXI*, Barcelona, Ariel, pp. 137-142.

Finalmente, este autor identifica el nacionalismo pluralista, cuya matriz conceptual es la nación como comunidad política (nación política), la cual pretende asistir y proteger los contextos culturales de los ciudadanos como un ámbito del ejercicio de la política democrática. Mediante la articulación interna de cultura y política, se democratiza la nación concebida étnica y culturalmente, pues su pertenencia a ella no alude a la socialización pasiva, sino a la participación y deliberación desde el pluralismo dotado de derechos y garantías ciudadanas. Esta nación política –léase politización democrática– posibilita la tolerancia y el pluralismo ideológico-cultural al interior de una nación definida como ámbito político de encuentro, participación y deliberación democrática, en el que se define su proyecto de convivencia y de futuro. De este modo, el nacionalismo pluralista encarna un Estado plurinacional institucionalizado al servicio a una nación política plural y multiétnica, con reconocimiento de identidades y creencias múltiples e integrada por mayorías y minorías sociales que negocian el conflicto entre sus derechos individuales y colectivos.

De acuerdo con Máiz²⁶, los mecanismos de articulación de la ideología nacionalista, se expresan en la etnicidad que en sus dimensiones relacionales es a la vez cultural y política. Como fenómeno de la modernidad, se sitúa en el terreno de la elaboración mítico-simbólica y de la acción política que poseen como elementos sustanciales la pertenencia a una comunidad homogénea y diferenciada, motivación para la acción política.

Este recorrido teórico-conceptual argumenta a favor del propósito que orienta nuestro análisis, dirigido a demostrar que la ciudadanía no es simplemente un status legal; es –en esencia– una identidad, una “cultura compartida” manifestada como “...continuidad en el tiempo y diferenciación respecto a los otros, ambos elementos fundamentales de la identidad nacional”²⁷. En efecto, la continuidad queda imbricada en la noción de nación como entidad con raíces históricas significadas en la “unidad nacional”; en tanto que la diferenciación, alude a la pertenencia a una comunidad política dentro de un territorio y una cultura única compartida: un “nosotros” (*mismidad*) frente a los “otros” (*otredad*). En este sentido, la ciudadanía ha sido configurada mediante los códigos instituidos por la ideología moderna occidental.

Entramos aquí en un nuevo universo conceptual, pues como institución jurídico-política, la ciudadanía ha ordenado las relaciones de los individuos con el poder del Estado; relaciones que –según Bonilla–²⁸ han definido en el contexto geopolítico el predominio y hegemonía de unas naciones sobre otras, pues ella regula la inclusión o exclusión a los derechos ciudadanos. En este marco, posee una dimensión diferenciadora y ha sido instrumento legitimador de poderes geopolíticos y sociales, al marcar las fronteras entre un nosotros y los otros, al marchar de la mano con el desarrollo del sistema capitalista, los Estados-Nacionales y los desplazamientos de los centros de poder del sistema (por ejemplo desde la hegemonía inglesa vigente durante el siglo XIX hacia la estadounidense a lo largo del siglo XX, aún vigente). La ciudadanía así vista, además de su dimensión ideológica plasmada en las constituciones modernas, también ha sido eje ordenador de las relaciones

26 *Ibidem*, pp. 131-132.

27 GUIBERNAU, Monserrat (1998): *Los nacionalismos*, Barcelona, Ariel, Ciencia Política, p. 85.

28 BONILLA U, Marcelo (2004): “La construcción de la imagen y el estatuto de inmigrante- indocumentado en la España de la época de la globalización”, en: Daniel Mato (coord.): *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización*, Caracas, FACES, Universidad Central de Venezuela, pp. 222 ss.

de poder asimétricas y de desigualdad. Desde esta perspectiva, en los sistemas disciplinarios (educativos, penales, familiares, centros de asistencia social), ha sido eje político en la individualización de los ciudadanos definidos por Foucault²⁹ como las “relaciones de poder que penetran en los cuerpos”.

LA CIUDADANÍA DE LOS DERECHOS

Otro elemento importante en la impronta política de la ciudadanía, han sido las nacionalidades tal como fueron desarrolladas durante los siglos XVIII y XIX, pues por el principio del derecho, la soberanía es asumida como atributo de la nación y del pueblo y no del príncipe o monarca. Según el fundamento de las nacionalidades, la nación precede a la ciudadanía, pues es en el marco de la comunidad nacional que los derechos pueden ser ejercidos. La ciudadanía queda así limitada al espacio territorial de la nación y la nacionalidad, vale decir, solamente son ciudadanos los nacionales de un determinado país. Esta relación de filiación de sangre entre los miembros de una nación, responde a la visión nacionalista, por la cual quedan excluidos de los derechos de ciudadanía los inmigrantes y extranjeros residentes en cada país. En el ordenamiento jurídico dos polos opuestos de definición de nacionalidad determinan las condiciones de acceso a la ciudadanía: el *jus soli* y el *jus sanguinis*.

Resumiendo a Liszt Vieira³⁰, la ciudadanía ha asumido históricamente varias formas según los diferentes contextos histórico-culturales. Como el derecho a tener derechos, en sus elementos constitutivos, está compuesta por los derechos cívicos y políticos –derechos de primera generación– y por los derechos sociales –derechos de segunda generación. Los derechos civiles que sustentan la concepción liberal, corresponden a los derechos individuales de libertad, igualdad, propiedad, de libre desplazamiento, derecho a la vida, a la seguridad, etc. Los derechos políticos, tienen que ver con la libertad de asociación y de reunión de organización política y sindical, la participación política y electoral, etc. Son también llamados derechos individuales ejercidos colectivamente, y terminaron incorporándose por la tradición liberal. Los derechos de segunda generación, los derechos sociales, económicos o de crédito, fueron conquistados en el siglo XX a partir de las luchas del movimiento obrero y sindical. Se trata del derecho al trabajo, a la salud, a la educación, a la jubilación, en fin, de la garantía de acceso a los medios de vida y al bienestar social. Tales derechos tornan reales los derechos formales. En lo que refiere a la relación entre los derechos de ciudadanía y el Estado, existe una tensión interna entre los diversos derechos que componen el concepto de ciudadano (libertad x igualdad). En tanto los derechos de primera generación, civiles y políticos, exigen para su plena realización de los derechos de segunda generación que demandan una presencia muy fuerte del Estado. Así la tesis actual del Estado neoliberal corresponde a estrategias diferenciadas de los diversos derechos en el concepto de ciudadanía. A finales del siglo XX surgieron los llamados derechos de tercera generación cuyos titulares son, no el individuo, sino los grupos humanos como el pueblo, la nación, colectividades laicas o la propia humanidad. Es el caso del derecho a la autodeterminación de los pueblos, derecho al desarrollo, a la paz, al medio ambiente, etc. En la pers-

29 Cf. FOUCAULT, Michel (1992): *Microfísica del poder*, 3ª Edic., Madrid, La Piqueta,

30 VIEIRA, Liszt: “Ciudadanía y control social”, en: <http://www.unpan1.un.org/intradoc/groups/public/documents/clad/unpan000170.pdf>

pectiva de los nuevos movimientos sociales serán los derechos de tercera generación los relativos a los intereses difusos, como el medio ambiente, el consumidor, así como los derechos de las mujeres, de los niños, de las minorías, de los jóvenes, de los ancianos, etc. Ya se habla hoy de derechos de cuarta generación relativos a la bioética para impedir la destrucción de la vida y regular la creación por la ingeniería genética, de nuevas formas de vida en el laboratorio.

De otra parte, el concepto clásico de la ciudadanía como posesión de derechos es desarrollado por Marshall³¹, quien la define como “cultura compartida” en tres dimensiones: la civil, la política y la social desde los derechos universales que comparten todos y cada uno de los miembros de una comunidad nacional. La ciudadanía civil se corresponde con los derechos legales (libertad de expresión y de religión, derecho a la propiedad y a ser juzgado por la ley). La ciudadanía política se refiere a los derechos a participar en el poder político, ya sea como votante o mediante la práctica política activa; y la ciudadanía social se refiere al derecho de gozar de bienestar social y de seguridad económica. Esta acepción –que suele ser denominada pasiva o privada, en tanto remite a derechos sin énfasis en la participación como obligación ciudadana– ha permeado al conjunto del sentido común, ya que su significado tiende a asociarla con derechos y no con responsabilidades³².

CONSTITUCIONES Y CIUDADANÍAS EN EL CASO VENEZOLANO

Entre los dispositivos idóneos para disciplinar el espacio social construido, las constituciones han servido para legitimar y consumir los proyectos políticos de las repúblicas modernas. A este respecto, Beatriz González³³ afirma que con las constituciones el proyecto modernizador instituyó mundos simbólicos, en el sentido de crear sujetos semejantes, universales, como cuerpos simétricos ajustados a un mismo patrón homogeneizador para delimitar el espacio de lo público de orden jurídico y social. Se configuró el espacio de la nacionalidad e identidad nacional ligada a la tierra, cuyas fronteras imaginarias dibujaban el mapa del poder disciplinario en la vida pública. Por ejemplo, consustanciadas con la tradición patriarcal de orden antiguo, el sujeto masculino fue el único agente de la vida pública (de los asuntos administrativos del Estado, del sufragio, de la moral, de la educación, de los oficios, de los bienes, de la opinión, etc.). Por tanto la ciudadanía recaía en el ciudadano, el senador, el letrado y el padre de familia; en consecuencia, la mujer no era ciudadana, pues la ley no legislaba para ella al ser excluida de los derechos sociales y políticos.

En Venezuela esta construcción social originada del ideario liberal ilustrado, comenzó a modelarse con las primeras constituciones de 1811 (federativa), 1819 (republicana), de 1821 (grancolombiana) y de 1830 (venezolana). Un estudio reciente apela a este recorri-

31 Cf. MARSHALL, Humphrey T (1950): *Citizenship and Social Class and Other Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-85.

32 AQUÍN, Nora; ACEVEDO, Patricia y ROTONDA, Gabriela: “La sociedad civil y la construcción de ciudadanía”, ed. cit., en: <http>.

33 GONZÁLEZ STEPAN, Beatriz (comp.) (1996): “Economías fundacionales: diseño del cuerpo ciudadano”, en: *Cultura y Tercer Mundo. 2. Nuevas identidades y ciudadanías*, Caracas, Colección Nubes y Tierra, Nueva Sociedad, pp. 27-31. Véase también de GONZÁLEZ STEPAN, Beatriz (1994): “Modernización y disciplinamiento. La formación del ciudadano: del espacio público y privado”, en: *Esplendores y miserias del siglo XIX. Cultura y sociedad en América Latina*, Caracas, Monte Ávila.

do histórico de los derechos constitucionales en Venezuela para determinar sus efectos en el discurso escolar³⁴.

Ahora bien, la Constitución Federal para los Estados de Venezuela de 1811, consagraba que la soberanía reside en “los hombres reunidos bajo unas mismas leyes, costumbres y gobierno y se ejercita por medio de sus representantes nombrados”³⁵ poseídos todos de derechos de libertad, igualdad, propiedad y seguridad como base de la felicidad común. Asimismo, la ciudadanía activa se ejercía mediante los derechos civiles que ostentaban los hombres con medios de fortuna. La posesión de propiedades era condición para ser elector y ser elegido en una diputación; esto se extendía a los extranjeros si renunciaban a su ciudadanía de origen, para lo cual solicitaban certificación de naturaleza.

Con la Constitución de 1819, precedida por el discurso de Bolívar en Angostura del mismo año, a las anteriores condiciones para el ejercicio de la ciudadanía se le incorporaron la residencia en el país y las virtudes públicas; del mismo modo, la ciudadanía activa se adquiría con el alistamiento en las fuerzas patrióticas. Desde 1821, “libertad, utilidad pública y moralidad” sustentaban los principios y valores de un “buen ciudadano”, “buen patriota” y “buen padre”. Para legitimar la comunidad política se privilegiaba la nacionalidad en el sentido civil y social más que militar.

A partir de la Constitución de 1830 los “soldados-ciudadanos” pasaron a la condición de “simples ciudadanos”, a la vez que continuaban excluidas mujeres y otros sectores sociales que no poseyeran una profesión, oficio o industria de utilidad pública. Este modelo social surgido del orden instituido se mantuvo hasta 1874, cuando el nuevo texto constitucional venezolano determinó que la “libertad, utilidad, propiedad, la libertad religiosa y de enseñanza” eran derechos civiles, más no políticos. El poder público establecía que para los ciudadanos sería gratuita la educación primaria, las artes y oficios. De otra parte, la república moderna tardó mucho tiempo en admitir a la mujer como persona humana.

Fue con la Constitución de los Estados Unidos de Venezuela (1944, reformada en 1945) cuando el sufragio universal y la ciudadanía se extendieron al conjunto de los miembros de una misma nación y las decisiones locales fueron transferidas a los electores y sus representantes en las instancias de gobierno. A partir de entonces, se incorpora el voto femenino y se legalizan sindicatos, partidos políticos y, en la constitución nacional de 1947, les fueron reconocidos derechos sociales y políticos; además, el sistema político se transforma con la democratización del Estado y se establece que los ciudadanos “útiles y patriotas” estarán al servicio del país. Con la Constitución de la República de Venezuela promulgada en 1961, se consolida la democracia representativa y se garantizan los derechos civi-

34 Cf. GRATEROL VILLEGAS, Aura (2003): *La ciudadanía en el discurso escolar del nivel de Educación Básica*. Tesis de Doctorado en Ciencias Humanas (Inédita), Facultad de Humanidades y Educación, Universidad del Zulia,

35 En su Art. 26 establece: “Todos hombre libre tendrá derecho de sufragio en las Congregaciones Parroquiales, si a esta calidad añade la de ser Ciudadano de Venezuela, residente en la Parroquia ó Pueblo donde sufra-ga si fuere mayor de veintiún años, siendo soltero, ó menor siendo casado,... y si poseyere un caudal libre del valor de seiscientos pesos en la Capitales de Provincia siendo soltero, y de cuatrocientos siendo casado, aunque pertenezcan a la mujer, o de cuatrocientos siendo en las demás poblaciones en el primer caso y doscientos en el segundo; o si tuviere grado, ú aprobación pública en una ciencia, o arte liberal, o mecánica; o si fuere propietario, o arrendador de tierras, para sementeras, o ganado con tal que sus productos sean los asignados para los respectivos casos de soltero o casado”. Cf. *Constituciones de Venezuela*, en: <http://www.cervantes-virtual.com/portal/constituciones>. Todas las referencias sobre ellas han sido tomadas de esta fuente.

les y sociales (derechos de 1ª y 2ª generación): derecho a la tierra, protección de la familia, derecho a la vivienda, protección a maternidad, derecho a un salario justo, derecho a la seguridad social, entre otros.

Por su parte, la Constitución Bolivariana de la República de Venezuela (1999), sanciona el principio de soberanía popular como un poder de naturaleza política. Con esa disposición se reemplaza la tradición constitucional del ejercicio de la soberanía mediante la representación de la “democracia del voto” por el principio participativo, al consagrar que la soberanía en el pueblo como agente activo de la política; igualmente, la ciudadanía se ejerce mediante su acción en la ejecución de las políticas públicas en materia social. Esto implica un presupuesto axiológico del espíritu cívico de la democracia participativa para el ejercicio de la soberanía política y social. Asimismo, en cuanto a la condición jurídica de la ciudadanía mediante la nacionalidad, se reitera el *Jus soli* absoluto por el cual es nacional de un país quien en él nace. Además, de lo establecido en la Constitución de 1961, respecto al *Jus sanguinis* que establece la ciudadanía venezolana como privativa de los nacionales y sus descendientes nacidos en el exterior.

Al asumir para el caso venezolano los modelos de nacionalismos descritos por Máiz³⁶, pudiera afirmarse que la noción de ciudadanía representada en el imaginario de la identidad nacional, ha sido vivenciada al interior del nacionalismo culturalista normalizado en los textos constitucionales, según los específicos contextos históricos desde el siglo XIX hasta finales del siglo XX. Con la Constitución de 1999, aun cuando se reafirman los códigos identitarios y valores sociales del nacionalismo culturalista, a nuestro entender, la ciudadanía se asume en el marco del nacionalismo pluralista que inspira los derechos de tercera generación plasmados en la democracia participativa, con reconocimiento de derechos civiles no constreñidos por la nacionalidad y la democracia representativa signada por el voto.

LAS CIUDADANÍAS EN LA SOCIEDAD GLOBAL

No en balde frente a todas estas complejidades y las nuevas realidades que se expresan con la globalización de la cultura, los emergentes escenarios plantean este debate como un problema ético, histórico, político y sociocultural. En el marco del Estado neoliberal y la correlativa cultura tecnológica, se impone el concepto de ciudadano del mundo, de ciudadanía planetaria; visión que ha obrado con fuerza entre quienes sostienen la necesidad de una conciencia y ciudadanía planetaria³⁷. En correspondencia con este propósito, también en el II Foro Mundial de Educación³⁸ la Declaración sustentada en la “Carta por la Educación Pública para Todos”, estableció que la transformación política, económica y cultural de la sociedad sólo será posible con la Escuela Ciudadana, para lo cual se elaborará una Plataforma Mundial de Educación con principios y directrices, metas y objetivos, estrategias de ejecución y de potenciación de recursos para orientar políticas, planes, programas y proyectos educativos “en todos los niveles de enseñanza para todos los pueblos de la Tierra”.

36 MÁIZ, Ramón (2002): “Las ideologías políticas...”, ed. cit., pp. 137-142.

37 Un ejemplo de ello es la obra de Edgar MORIN y Anne-Brigitte KERN (1993): *Tierra-Patria*, Barcelona, Editorial Kairós.

38 “Foro Mundial de Educación. Declaración de Porto Alegre”, enero 22 de 2003, en: http://www.stecyl.es/foro_mundial.htm.

A nuestro entender, ambas obras y estos acuerdos en materia educativa, orientan sus propósitos hacia la construcción de una visión planetaria para desanclar las fronteras nacionales afincadas en la tierra donde se nace y fijarlos en la patria global.

Al margen del status jurídico determinado por las constituciones nacionales o de los sentidos identitarios que han asumido históricamente las nociones occidentales de ciudadanía, con los movimientos sociales contemporáneos como afrenta al poder político y económico del Estado en el contexto del mercado occidental neoliberal, también ha surgido un nuevo concepto de ciudadanía sin la intermediación del Estado. De este modo, concepciones democráticas recientes procuran disociar la ciudadanía de la nacionalidad, con una dimensión jurídica y política de protección transnacional encarnada en los derechos humanos. Así, la noción de ciudadanía imbricada con la nacionalidad, pareciera disminuir su fuerza con nuevas identidades expresadas en movimientos antiglobalización³⁹ de motivaciones étnicas, políticas, económicas, sociales, ambientalistas, ecologistas y feministas, entre otras; también los religiosos fundamentalistas, las organizaciones no gubernamentales, asociaciones vecinales, con propias o ajenas maneras de vivenciar sus prácticas.

En su sentido valorativo sostenemos con Elizalde y Donoso⁴⁰, que la cultura ciudadana emerge de la existencia colectiva, del existir con otros, del convivir, del vivir con, del participar, del hacerse parte de, que es la única forma posible de existencia humana. Es en ella donde se hace posible la condición ciudadana, la satisfacción de las necesidades humanas fundamentales, el despliegue y ejercicio de los derechos inherentes a las personas y también de los deberes que surgen del existir social, del reconocimiento de la alteridad u otredad que enriquece la individualidad y a la vez hace posible y singulariza a cada ser humano, a cada persona. Los derechos humanos que la sustentan deben conformar un cuerpo normativo orientado a una moral y una ética de compromiso social.

Por consiguiente, la ciudadanía de derechos inspirada en los valores universales surgidos con la razón ilustrada y consagrada en los preceptos constitucionales desde el siglo XIX, en sociedades democráticas inclusivas se asume desde el carácter ético, protagónico, humano y participativo de los derechos ciudadanos. Si bien es un atributo social formalizado y normalizado, es también una práctica social que confiere poder a quien posee la titularidad de la soberanía, mediante el libre ejercicio de los derechos civiles, políticos, económicos, sociales, bioéticos, educativos, culturales, de los pueblos indígenas y ambientales.

El reconocimiento y ejercicio democrático de estos derechos, instituye nuestra apuesta por una ciudadanía inclusiva que fomente la autoorganización de los diferentes

39 Si bien no hay acuerdo unánime sobre la aparición estos movimientos, existe consenso para situar sus comienzos al despuntar la década de los años noventa con la revuelta neozapatista de Chiapas en 1994 y, sobre todo, debido a su impacto global con la llamada "batalla de Seattle" en noviembre de 1999. No obstante, su emergencia pública casi generalizada no sería comprensible sin el proceso paralelo de acciones que se iniciaron en la década anterior, especialmente a través de las sucesivas denuncias y revueltas frente a las políticas de "ajuste estructural" dictadas por el FMI en el Sur, las protestas contra el proceso de "relocalización" de las empresas-red de las multinacionales (a través, sobre todo, de las llamadas "Zonas de Procesamiento para las Exportaciones" en países periféricos) y contra su política de "imagen" basada en una cultura consumista y privatizadora de los espacios públicos en el Norte, o ante el creciente deterioro ecológico del planeta, tal como se expresó en la Cumbre Alternativa de Río de 1992. Jaime PASTOR (2001): "Los movimientos antiglobalización neoliberal", VII Congreso Español de Sociología. Grupo de Trabajo 27: Movimientos sociales y acción colectiva, Salamanca, septiembre, en: <http://www.nodo50.org/mrg-torrent/pres.htm>.

40 ELIZALDE, Antonio y DONOSO, Patricio: "Formación en cultura ciudadana", en: <http://www.reduc.cl/congreso/pon.38/pdf>.

movimientos sociales y se afirme en la tolerancia frente a la pluralidad, la diversidad y la diferencia en condiciones igualitarias. De este modo, una ciudadanía social inclusiva se posibilita con la voluntad política que propenda al respeto irrestricto a la vida y a la dignidad humana, la tolerancia, la no-discriminación, la valoración del pluralismo, la interculturalidad, la diversidad y la diferencia, para construir una sociedad democrática humanizadora sustentada en la equidad, solidaridad y corresponsabilidad.



El impacto del género en la filosofía latinoamericana

The Impact of Gender on Latin-American Philosophy

Diana de VALLESCAR PALANCA

IEC-Universidade de Minho. Braga, Portugal.

RESUMEN

El presente artículo propone esbozar un itinerario general sobre la emergencia del planteamiento del género a partir de los feminismos y su impulso en el ámbito internacional y latinoamericano. Asimismo, define esta categoría que data –al menos– del siglo XVII en Francia y, ofrece algunas de sus principales características. Finalmente, descifra parte de su relación problemática y limitada con la filosofía, así como su recepción en Latinoamérica.

Palabras clave: Género, Feminismos, Filosofía, Mujeres.

ABSTRACT

This article proposes to outline a general itinerary as to the emergence of a gender proposal based on feminism and its promotion in the international and Latin American environment. It also defines this category which dates from XVII century France, and offers some of its principal characteristics. Finally it deciphers parts of this troublesome and limited relation with philosophy, and comments on its reception in Latin America.

Key words: Gender, feminism, philosophy, women.

INTRODUCCIÓN

Desde hace algunas décadas las movilizaciones e impacto de los feminismos se dejan sentir en todos los países del mundo¹. En Latinoamérica, se vieron particularmente acentuadas a causa de la consecución del voto femenino, la feminización de la pobreza, la demanda creciente de los derechos de las mujeres y la eliminación de todas las formas de discriminación, las sucesivas modificaciones legales, la proclamación de la década de las mujeres (1975-1985) por las Naciones Unidas y su insistencia en el compromiso de los gobiernos con la Declaración por la Igualdad de las Mujeres², así como su contribución al Desarrollo y la Paz y, en fin, un amplio abanico de fenómenos que atestiguan avance y cambios en la visión tradicional de la mujer y su quehacer.

Entonces se tradujeron numerosos textos de feministas procedentes de Norteamérica, Francia, Inglaterra, Italia, etc. No obstante, la temática del género, como planteamiento ulterior de los feminismos contemporáneos, únicamente se consolidó en la hasta la década de los años 90. Sólo en esa fecha se puede observar su incidencia en diversos ámbitos, áreas del conocimiento, proyectos, etc., a su vez, apunta a una auténtica «migración cultural de la identidad femenina»³ y, en consecuencia, de la masculina, a pesar de las fuertes resistencias del modelo dominante de organización familiar, educación, el entramado cultural profundo, los partidos políticos, la Iglesia católica, etc.

Con todo, hay que advertir que las mujeres en otros momentos –aunque no fueran una mayoría– también denunciaron de manera bastante variada su situación y llegaron inclusive a reivindicar una sensibilidad distinta a la impuesta por el sistema patriarcal, tal sería el caso de grandes personalidades como Frida Kahlo, Teresa de la Parra, Gabriela Mistral, María Luisa Bombal, Victoria Ocampo, Clarice Lispector, etc.

Resta destacar que el impacto del género en la filosofía ha sido menor, comparativamente con otras disciplinas. Para apreciar esta perspectiva revisaremos sumariamente el contexto de su emergencia y el camino hacia su teorización en Latinoamérica.

1. ANTECEDENTES DE LA TEORÍA DE GÉNERO

La noción del género se fragua en la década de los años 60, aunque sólo más tarde fue recuperada por la mayor parte de las disciplinas y los estudios de las mujeres o feministas. En Estados Unidos y en algunos países europeos, la segunda ola del feminismo o movimiento de mujeres⁴ dará origen a los denominados *estudios de las mujeres*, que a partir de

1 La noción de feminismo está cargada de innumerables prejuicios. Aquí asumimos que es *un conjunto de teorías y prácticas históricas variables* para la constitución y capacitación de sujetos femeninos en todas las áreas. Aunque, en sentido propio éste nace como movimiento social y político en el siglo XVIII, a partir de la actividad político-social que emprendieron las mujeres durante la Revolución Francesa; dos grandes manifestos feministas fueron: *Essais sur l'Admission des Femmes au Droit de Cité* (Condorcet, 1790); *Les Droits de la Femme et de la Citoyenne* (O. de Gouges, 1791). Es claro que las feministas se han situado dentro y fuera de las tradiciones políticas dominantes y sus discursos reflejan distintas convicciones.

2 Durante la cual se celebran las Conferencias Internacionales de la Mujer en México (1975), Copenhague (1980) y Nairobi (1985).

3 La expresión es de MONSIVÁIS, C. (2000). *Aires de Familia*, Barcelona: Anagrama/ Argumentos, p.175.

4 Cf. ERGAS, Y. (2000): "El sujeto mujer: el feminismo de los años sesenta-ochenta", en: DUBY, G./ PERROT, M. (dirs): *Historia de las Mujeres*, v. 5, Madrid, Santillana eds., pp. 591-620.

1970 se transformaron en los *programas interdisciplinarios o estudios feministas* y, más tarde, en los *estudios de género* (EG). Esto significa que atravesaron distintas facetas, como también reflejan sus contenidos programáticos: inician centrando su crítica en los sesgos sexistas, implícitos en las teorías tradicionales con el objeto de deconstruir sus errores. Y, enseguida, se esforzaron por reconstruir la realidad filosófica y científica, desde la perspectiva feminista. Actualmente, se puede decir que asumen el desafío de la reconceptualización y la construcción de teorías generales, así como la temática de la diversidad de las mujeres y sus experiencias. La línea directriz y de trasfondo es pues la deconstrucción y reconstrucción de la idea de feminidad, en todas sus dimensiones: biológica, psicológica, social, etc.

Los primeros cursos relacionados con esta temática se impartieron –no por casualidad– en disciplinas como la literatura y la historia y sólo después se extendieron a otras como la antropología, sociología, psicología, etc. Esto se explica fácilmente porque la literatura suele ser menos hermética y más receptiva al aporte de las mujeres, que suele recoger con facilidad. El planteamiento histórico, tampoco dejó indiferente a muchas historiadoras que levantaron serias cuestiones, entre ellas la de la discriminación de las mujeres y sus orígenes, además de subrayar la exclusiva autoría masculina en esta disciplina y un estilo de relato sobre el pasado que se caracteriza por el predominio de figuras como las reinas y las aristócratas, dejando en la práctica invisibilidad a la mayoría de las mujeres y su aporte. También se preguntaron hasta que punto el cambio de óptica, es decir, la inclusión de esa mayoría de las mujeres, podría operar un auténtico cambio en este tipo de planteamientos.

Los estudios de las mujeres nacieron estrechamente vinculados a la política feminista, de la que adquirieron su orientación y estrategia, a saber: enseñar en las universidades para formar nuevas generaciones de feministas y, con ello, producir un nuevo tipo de conocimiento, capaz de atacar al patriarcado desde sus cimientos. En tanto que estas instituciones se encuentran entre las principales forjadoras del machismo en el núcleo del sistema, a nivel de su articulación, conservación y reproducción. A tal grado, que se permiten incluir ciertos planteamientos críticos y contrapuestos, sin apenas sufrir cualquier modificación (!).

Además, dicha estrategia pretendía dar paso al largo camino de liberación de las mujeres y sus opresiones, como puede verificarse a través de la carta fundacional de la Asociación Nacional de Estudios de Mujeres: “*La característica esencial de los estudios de mujeres ha sido y continúa siendo su rechazo de la división estéril entre la academia y la comunidad...entre la persona y la sociedad. Los estudios de mujeres forman a las mujeres para transformar al mundo y crear un mundo libre y sin opresiones...*”⁵. Tal vez, sea una consigna útil de recordar para evaluar en la actualidad el avance de los feminismos en la actualidad.

5 Cit., en: NAVARRO, M. (2001): *Los encuentros y desencuentros de los estudios de las mujeres y el movimiento feminista*, Mora n.º.7 (2001) p. 108ss.; MADOC JONES, B/ COATES, J (eds.) (1996): “Introduction”, in: *An Introduction to Women's Studies*, Great Britain: Blackwell Publishers, pp. 2-14.

Merece la pena destacar que, los Estudios de las Mujeres, cuando menos los procedentes de los Estados Unidos⁶ y de Europa⁷, son *consecuencia y resultado del movimiento feminista*. Es difícil poder comprenderlos sin ese trasfondo y su marcado espíritu de liberación, que les llevó a autodenominarse “movimiento de liberación de las mujeres” (*Women’s Liberation Movement*). Sin embargo, la génesis de los estudios de género en el ámbito latinoamericano difiere, en cuanto a su datación –finales de la década de los años 70 y la de los 80– sino también en relación con su contexto de emergencia, que varía de un país a otro.

Los estudios de género en Latinoamérica –a excepción de Argentina– *nacen fuera* de la Universidad, con las características distintivas del activismo y la militancia. Las mismas que tornarán problemática su inserción en la academia y generaron el paralelismo entre el discurso académico y los movimientos de mujeres, todavía perceptible. En términos generales, se puede afirmar que las universidades lograron abrirse a la reflexión del *ser de la mujer*, en un ambiente hostil y en el que predominaba el interés por las temáticas del desarrollo y, más tarde, el papel de las ONG’S como interlocutoras de agencias y gobiernos. Finalmente, el aire de las revoluciones había llegado a las puertas de varios países latinoamericanos.

Partiendo de ese contexto, los EG reflejan gran atomización, diversidad de direcciones, modalidades y límites, así como cierta precariedad, dependiente del estado de evolución de cada país latinoamericano y las disciplinas que los asumen⁸. Suelen ser tenidos por estudios marginales –seminarios optativos y de extensión, apenas cuentan con apoyo económico. De hecho, representan una de las áreas más sensibles al recorte de presupuestos y al cambio de prioridades académicas. Hay que agregar el problema de su escasa legitimación, un aspecto difícil de superar mientras el resultadote sus investigaciones y publicaciones no se difundan y se incluyan entre las bibliografías y estudios relevantes de las distintas áreas del conocimiento, a nivel nacional e internacional. La marca que dejan las resistencias y los procesos de democratización, el modelo de desarrollo liberal y la crisis de la izquierda radical, también tiene repercusiones significativas sobre las mujeres como sujetos y los movimientos feministas.

2. LA NOCIÓN DE GÉNERO

Los EG –pese a su gran diversidad– parten de la experiencia de las mujeres, tratando de evitar su objetivación, victimización, sobregeneralización y romantización, tendencias en las que se cae muy fácilmente al tratar la temática de las mujeres. En este sentido, y como un intento de superación optan por el carácter situado y no-universal del conocimiento,

6 BRAIDOTTI, R. (1990): “Théorie des études féministes. Quelques expériences contemporaines en Europe”, *Les Cahiers du Grif*, 43 ss.; ALLEN TAYLOR, A. (1996): “The March through the Institutions; Women’s Studies in the United States and East Germany 1980-1995”, *Signs*, n.º. 22 (1996) 1, pp. 152-180. Éste último realiza un estudio comparativo sobre el desarrollo y la estructura de los estudios de la mujer en Estados Unidos y en Alemania Occidental, y la forma que adoptaron en la ex-Alemania Oriental después de la unificación.

7 Cf. DE VALLESCAR P, d (2004): “La filosofía en Europa y la cuestión de género”, en: *Interculturality, Gender and Education*, Frankfurt am Main/ London: IKO, pp. 181-220

8 MAFIA, D. H (1996): “Mujeres académicas latinoamericanas en el Foro de ONG’S”, *Mora*: n.º. 2/ 11, pp. 175-177.

reemplazando el –supuesto– observador neutral por un sujeto que se ve y se sabe condicionado por las fuerzas sociales. Asimismo, asumen un concepto de verdad relacionado con esquemas conceptuales que dependen de cada cultura (verdad *en relación* con, no significa relativismo). Por eso constituyen un conocimiento *alternativo* que pretende unir sujeto-objeto y reemplazar las dicotomías existentes debido a los modelos dialécticos para pasar a analizar el yo, el otro, la persona y la sociedad *en relación* y entender la política de forma más localizada y en interacción con la vida y exigencias diferentes de las mujeres.

El género es una categoría primaria de análisis *relacional, vinculante y hermenéutico-analítica*. Representa una *estructura invariable* –aparentemente– y *desveladora de la inequidad*⁹. Su teorización parte de que la masculinidad y la feminidad son el resultado de procesos de construcción diferencial de los seres humanos en tipos masculinos y femeninos, a lo largo de un proceso histórico social, que se funda en la atribución de cualidades y funciones, de acuerdo a la apariencia externa de su genitalia. Las perspectivas sociológicas y antropológica subrayan que estos tipos derivan de la imposición y el ejercicio de determinados roles/funciones asignados a los hombres y las mujeres, en función de la división sexual del trabajo, apoyada en una ideología que justifica la existencia natural y jerarquizada de los seres sexuados en su cosmovisión y simbólica.

El género, por tanto, es una ‘construcción sociocultural’ (sexo socio-cultural). Se encuentra sujeto a contextos y condiciones espacio-temporales, que nacen en una cultura (simbólica) que acostumbra a manejar el poder de manera *diferencial* entre los hombres y las mujeres y su valoración interiorizada. De ahí, se sigue la necesidad de una transformación de las relaciones sociales y, en particular, de combatir la situación desventajosa de las mujeres. La IV Conferencia Internacional de la Mujer –Beijing (1995)–, partiendo de su análisis mundial de la situación de las mujeres determinó que enfrentan la desigualdad, que puede ser expresada –al menos– en doce fronteras: Pobreza, Educación-Formación, Salud, Víctima de Violaciones, Conflictos Armados, Economía, Ejercicio del Poder, Mecanismos Institucionales, Derechos Humanos, Medios de Comunicación, Medio Ambiente y la Niña.

3. EL GÉNERO EN LA FILOSOFÍA

La temática del género y la filosofía exige remitirnos a la consideración de un par de presupuestos que definieron significativamente su trayectoria que va, desde una ‘aparente’ desvinculación entre ambas temáticas, hasta su vinculación crítica y la exigencia de transformación radical de la filosofía, acompañada de categorizaciones, discursos y perspectivas variados.

1º Supuesto. La reflexión filosófica –al igual que todas las demás disciplinas¹⁰– ha sido dominada prácticamente por el hombre y su cosmovisión, en la historia occidental. Ésta ha sido marcada por una tradición fuerte (patriarcal) que denota misoginia, sexismo y androcentrismo y se traduce en sus orientaciones, exigencias y valoraciones.

9 Cf. SAU, V. (2000): “Género”, en: *Diccionario ideológico feminista*, v. I, Barcelona, Icaria, pp. 133-137; FOX KÉLLER, E. (1991): *Reflexiones sobre género y ciencia*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim; TANNEN, D. (1996): *Género y discurso*, Barcelona, Paidós.

10 Cf. HARDING, S. (1996): *Ciencia y feminismo*. Madrid, Morata, pp. 98-118.

Este supuesto se refleja fácilmente en la filosofía que ha sido –y continúa siendo– una disciplina básicamente realizada por hombres, lo que a su vez, se verifica por el análisis de las diferentes concepciones de la mujer que presenta, invariablemente desfavorables con respecto a su dignidad, características, capacidades, etc.

Además, se traduce en su particular conformación– cierta selección de fuentes, textos, contextos y pretextos – y, su opción por un modelo particular de racionalidad – absolutizado y universalizado – íntimamente vinculado a su aproximación dualista del ser humano¹¹. En éste el hombre es elevado a paradigma del universo humano. De ahí, que el ejercicio de la reflexión (institucionalizada) sea abiertamente discriminante y excluyente, aun cuando se precia de ofrecer la figura total de lo humano.

La mujer se vio fuertemente condicionada y anulada por la forma de categorizar y pensar en ella objetivándola, unido a ello se le negó todo acceso a la formación y a la cultura dominante. En el trasfondo, cada mujer fue perdiendo identidad personal (alineación) y, con ello, la capacidad de emerger como sujeto. Al mismo tiempo que se forjaban y cristalizaban las condiciones favorables para garantizar la continuidad de esa situación de sumisión en sus ser y existencia.

2° *Supuesto*. La premisa de la equiparación de la mujer a la naturaleza (en razón de la mayor contigüidad de sus funciones reproductivas) y el hombre identificado con la cultura. Esto permitió trasponer las características y connotaciones de la naturaleza sobre la mujer y consolidó la idea de que su destino estaba indisolublemente ligado a ella. Así se pudo mantenerla distanciada de la reflexión, asegurando su papel. Al reunir esa idea con la de la afirmación del dominio y control de la cultura (= hombre) sobre la naturaleza (= mujer), se justificó y legitimó plenamente la condición del dominio masculino.

Tal equiparación maneja la oposición materializándola en una relación jerárquica de lo masculino sobre lo femenino y, después la extiende a todos los órdenes de la vida. Y, fue reformulada de distintos modos por una larga tradición (Aristóteles, teorías antropológicas de la edad Antigua, la Patrística y la Escolástica), pese a que no existe una relación directa o causal que la sustente, a no ser la ideología patriarcal.

Con el tiempo, el discurso acentuó los ‘caracteres sexuales’ o ‘naturaleza del varón’ y ‘la naturaleza de la mujer’, en reacción a las reivindicaciones ilustradas. Así llegaron a entremezclarse la biología, una determinación y la esencia que debería quedar asegurada a través de una educación distintiva para hombres y para mujeres, dando paso al discurso de la complementariedad.

El género aparece en la filosofía cuando las diferencias sexuales comienzan a ser ‘desnaturalizadas’. Esa idea ya se encuentra presente en las obras de Poulain de (s.XVII)–y Descartes–, que desarrollaron una concepción de la diferencia sexual que reconocía su

11 Para la crítica deconstrucción del modelo de filosofía occidental y la reconstrucción de un modelo intercultural Cf. FORNET-BETANCOURT, R. (1994): *Filosofía intercultural*. México, Universidad Pontificia de México; PANIKKAR, R. (1990): *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca, San Esteban; MALL, R. A. (1995): *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung in die Interkulturelle Philosophie*. Darmstadt Wiss. Buchgesellschaft; WIMMER, M. F. (1990): *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie*, Bd. 1, Wien, Passagen Verlag.

construcción de índole cultural, no-natural¹². La misma que fue ratificada por el descubrimiento sobre la desigualdad como hecho histórico, no-natural¹³. En el momento que este análisis se aplicó a la situación de las mujeres generó bastante polémica entre los que defendían la igualdad de los sexos (D'Alambert, Condorcet, Madame de Lambert, Théroigne de Méricourt y Olympe de Gouges) y los que apoyaban su inferioridad natural.

Mary Wollstonecraft –feminista inglesa– en su obra *Vindication of the Rights of Women* (1792), denunció el pensamiento patriarcal de Rousseau, y de otros escritores, que calificaron a las mujeres como seres artificiales, débiles e inferiores con respecto a los varones y apuntó hacia las deficiencias jurídico legales que padecen.

El siglo XIX fue testigo de las luchas encabezadas por las sufragistas, la recuperación de las ideas de Rousseau por parte de los románticos (Hegel, Schopenhauer, Nietzsche), el intento por desarticular tales prejuicios (J. Stuart Mill: *La sujeción de la mujer* (1869)).

El siglo XX se abrió marcado por la reflexión sobre la mujer contenida en tres obras que marcaron sus hitos fundamentales: *El segundo sexo* (1949) de Simone de Beauvoir, trata –sería y documentadamente– la condición femenina y la subordinación de la mujer. Consiguió aproximarse a la idea del género con su premisa: «No se nace mujer, se llega a serlo», asumiendo que el destino de la mujer había sido trazado por la sociedad y su idea de lo femenino y no por lo biológico, psíquico o económico. Veinte años después, en USA emergió Betty Friedan en su obra *Mística Femenina* (1963), analizó la profunda insatisfacción de las mujeres norteamericanas con su vida y consigo mismas, lo cual se traducía en problemas personales y diversas patologías. Kate Millet, por su parte, con *La política sexual* (1970) mantuvo la noción del sexo como categoría social pero con implicaciones políticas, en el sentido de que los hombres controlan el sexo en el sistema patriarcal.

Foucault (*La historia de la sexualidad*, 1976) entrevió que la problemática radica en la sexualidad y sus políticas, no entre la sexualidad y el sexo.

4. LA RECEPCIÓN DEL GÉNERO EN LATINOAMÉRICA Y SU FILOSOFÍA

El impacto del género aparece más tímidamente en la filosofía latinoamericana a causa de una conjunción de factores y circunstancias que dificultan su paso. Sin embargo, no consiguieron impedirlo, pues, como advierte Eladia Blázquez (cantautora argentina): *no se puede prohibir la elección de pensar...*

Para rastrear el nacimiento de la filosofía feminista latinoamericana y apreciar el impacto del género, es importante considerar las condiciones de la filosofía en este continente. Durante siglos, estuvo dominada por la tradición Hispánica filosófica, derivada de los clásicos y el escolasticismo, los humanismos y su predominio de la metafísica, la teoría del conocimiento, la ética y la teoría de los valores, la historia de la filosofía y la antropología filosófica. Algunos filósofos mantuvieron su adscripción a esa tradición y sus cánones.

12 Sus obras: (1673): *De l'égalité des deux sexes*, demuestra que la igualdad natural entre varones y mujeres está por encima de costumbres y prejuicios sociales; (1674): *De l'éducation des dames pour la conduite de l'esprit dans les sciences et dans les mœurs*, muestra que la desigualdad de los sexos puede combatirse a través de la educación; (1675): *De l'excellence des hommes contre l'égalité des sexes*, su objetivo es desmontar racionalmente la clave irónica, los prejuicios de los partidarios de la inferioridad de las mujeres.

13 Su obra: *El Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres* (1755) que constituye una crítica radical de la desigualdad social, política y económica.

Otros, en cambio, se abrieron a las transformaciones procedentes de los nuevos movimientos filosóficos europeos y norteamericanos, así como a los nuevos movimientos sociales y políticos emergentes en Latinoamérica. Hasta que, tras un largo debate –iniciado a fines del siglo XIX– acerca de la identidad y raíces de la filosofía americana desvelan su aporte propio, con las filosofías de la liberación¹⁴.

Hay que añadir, el discurso de la mujer traído al Nuevo Mundo, suponía ciertas ideas y estereotipos, relacionados con un marco ideal de la masculinidad y la feminidad y sus funciones –ajenos a las diversas culturas nativas y sus estilos de socialización– y que, promovió las diferencias necesarias para reforzar la distancia entre el /la colonizador y el/la colonizado y poder mantener el status quo.

En esa línea, el discurso filosófico ‘oficial’ transmitía una idea de la mujer, producto del cruce entre la concepción judeo-cristiana de la mujer normada por la legalidad romana y las creencias de los filósofos clásicos y del medievo (Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, etc.) que lo impregnaban, destacando la premisa de la inferioridad natural de la mujer. La educación, orientada a la formación de mujeres madres y esposas¹⁵, fue un eje básico para reproducir esa visión –que todavía persiste–. Incluso se halla en la formulación actual de la mujer que mantiene, con gran influjo, la Iglesia católica.

Más tarde las ideas de la ilustración francesa y la revolución, junto con las del movimiento de las sufragistas, comenzaron a quebrar –muy lentamente– los moldes acerca de la mujer. El énfasis en la educación de la mujer comenzó a crecer. Sin embargo, su alcance y objetivos no distan mucho de aquellos impulsados en el período colonial: un medio para alcanzar virtudes cristianas (más tarde femeninas), la preparación para el matrimonio y la educación de los hijos. Aunque, también comenzaba a ser vista como una solución a la pobreza y la prostitución, la idea del desarrollo de las capacidades de la mujer y su contribución social, era prácticamente invisible.

En general, las mujeres situadas en las élites, contaron con mayores recursos de formación y contactos. Otras fueron autodidactas. Mientras que, las mujeres de escasos recursos fueron adiestradas para artesanas, educadoras infantiles o de primaria. Pero, fue bastante común la exclusión casi generalizada del ámbito público y que no gozaran de personalidad legal.

En el trasfondo se asienta la idea-prejuicio de que el saber femenino –que implica el ejercicio de la inteligencia y estudio– ‘daña a las mujeres’ de diversos modos, estuvo siempre presente. A ese respecto es muy ilustrativa la sentencia: “*Mujer que sabe latín, no se casa ni tiene buen fin*”¹⁶. No debe olvidarse que esa ideología resultaba conveniente para

14 Cf. FORNET-BETANCOURT, R (1985): “Juan Bautista Alberdi (1810-1884) y la cuestión de la filosofía latinoamericana”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*: XII pp. 317-333; “El problema de la existencia o no existencia de una filosofía hispanoamericana”, en: *Problemas actuales de la filosofía hispanoamericana*. Bs. As. FEPAL, pp. 25-50.

15 Destacan los manuales de educación: *Instrucción de la mujer cristiana* (Luis Vives) y *La perfecta casada* (Fray Luis de León) articulada en 3 etapas: la educación del catecismo, la de la cultura media y la educación superior autodidacta, para mayores detalles, Cf. HIERRO, Graciela (1998): *De la domesticación a la educación de las mexicanas*. México, Torres Asociados.

16 La escritora mexicana Rosario Castellanos escribió un par de ensayos de carácter filosófico: “*Sobre la cultura femenina*” (1950) y “*Mujer que sabe latín*” (1973), además de otros escritos cuya línea de trasfondo es el problema de la identidad femenina en la sociedad mexicana.

los intereses de muchos hombres y el propio sistema patriarcal. En esa línea, cabe acentuar la influencia tres aspectos importantes:

Primero, la influencia de tres obras relativas a la temática de las mujeres –posiblemente conocidas por algunos filósofos latinoamericanos– que influyeron y consiguieron gran difusión¹⁷: Otto Weininger *Sexo y Carácter* (*Geschlecht und Charakter*, 1903); Georg Simmel *Cultura femenina* (*Weibliche Kultur*) y *Lo masculino y lo femenino* (*Das Relative und das Absolute in Geschlechter-Problem*, ambas en *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*. Dritte Auflage, 1911). Ernst Bergman *Espíritu de conocimiento y espíritu maternal: una sociología de los sexos* (*Erkenntnisgeist und Muttergeist: eine Soziologie der Geschlechter*, 1932). Entretanto, las mujeres se debatían por conseguir la igualdad de los derechos y promover el acceso al trabajo y salarios dignos y mejores oportunidades educativas.

Las temáticas relativas a la eugenesia, la higiene, la puericultura y la maternología, acompañadas de orientaciones prácticas se promovieron con el fin de sustituir el control eclesial sobre las mujeres y su énfasis en la diferenciación de los roles sexuales. En el caso concreto de España Gregorio Marañón aportó una explicación nueva a la teoría de la complementariedad de los sexos. En ella exaltaba el perfil de la mujer como madre reafirmando sus lazos con el determinismo biológico, con la idea subyacente de incrementar los índices demográficos. Frente a esto, Hildegart Rodríguez –su discípula– escribió sobre bases científicas: *El problema sexual tratado por una mujer española* (1931), reclamando libertad en el amor y la desaparición del hogar, en tanto implicara “encierro” de las mujeres en casa.

Segundo, el paso de varias filósofas y escritoras españolas por tierras americanas, impulsó la reflexión de las mujeres latinoamericanas. Entre ellas, por ejemplo, María Zambrano (1904-1991), María de Maetzu Whitney (1882-1948), Rosa Chacel (1898-1994), discípulas de renombrados filósofos españoles (Ortega y Gasset, Unamuno, García Morente, Zubiri). Algunas asumieron cátedras y cursos en varias universidades. Publicaron sus obras en México, Argentina, Cuba, Puerto Rico, etc. También destacan las literatas y militantes feministas como María Lejárraga (1881-1948), Margarita Nelken (1896-1968).

Tercero, la recepción de la obra de S. de Beauvoir y las ideas de la segunda ola del feminismo, son dos tópicos a profundizar en la experiencia de las mujeres latinoamericanas, preocupadas por una convergencia teórico-práctica, que las conduce a desafiar su estatus marginal en los procesos políticos y a trabajar por la instauración de auténticas democracias. En un entorno que combinaba la presencia establecida de los regímenes militares, la fragilidad relativa del estatus democrático de sus instituciones y la fuerte influencia de lo religioso, reforzando la legalidad del sistema patriarcal.

Las propias filosofías y teologías de la liberación, que se precian de considerar la liberación humana, suelen desmarcarse de cuestiones como la discriminación, la subordinación y la opresión de las mujeres en Latinoamérica, tal como denuncian varias críticas re-

17 Por ejemplo: *Sexo y carácter*, apareció en 1903, siendo reeditado ese mismo año; en 1910 cuenta con 12 ediciones, y en 1932, con 28. Fue traducido a varios idiomas: al italiano en 1912, reeditado tres veces entre 1922-1943 y nuevamente en 1956 y 1978; al inglés (1906); al español (1942), al francés (1975). En 1885 es reeditada en alemán y en 1992, en italiano. También hay versiones en polaco, ruso, noruego, etc.

cientes¹⁸. No llegan a percibir que la liberación de las mujeres es parte de la liberación humana –no una desviación suya, o algo de carácter secundario–, lo cual en el fondo se halla relacionado con la creencia profunda en la ‘otredad’ de las mujeres y sus parámetros de liberación, que consideran como única autoridad o norma.

4.1. LAS PRIMERAS VOCES FEMINISTAS DE LATINOAMÉRICA

Las primeras voces feministas en Latinoamérica surgen en la década de los años 70, cuando el movimiento de mujeres a nivel internacional, integrado por grupos y colectivos distintos, ya había alcanzado cierta consolidación y avance de temáticas¹⁹. Al parecer, sus pioneras fueron las feministas argentinas: Gabriela Cristeller, Leon Calvera, María Luisa Bemberg, Alicia D’Amico y Sarita Torres, que fundaron la “Unión Feminista Argentina” (UFA) en Buenos Aires, en los años 70. En 1972, María Elena Oddone fundó el “Movimiento de Liberación Femenina”.

En México, el primer grupo feminista “Mujeres en Acción Solidaria”, data de 1971, abriéndose paso en un acto público de protesta, en contra de la celebración del día de la Madre. En Lima, 1973, un grupo de feministas peruanas designado como “Alianza para la Liberación de la Mujer Peruana” (ALIMUPER) organizó una mini-manifestación frente al hotel Sheraton, donde era celebrado el concurso de Miss Universo.

La Primera Conferencia Internacional sobre la Mujer, celebrada en la ciudad de México fue de interés particular porque consiguió convocar por primera vez a las feministas académicas y militantes, que intentan emprender caminos conjuntos y contrastar sus vacíos e insuficiencias.

Los grupos de mujeres con distintos objetivos crecieron notablemente en la década de los 80, a la par que se van abriendo a los EG. Lo que permitió ir creando una plataforma para las teorías feministas e intercambios diversos. La institucionalización de la filosofía feminista data de esa fecha, aunque existan aportes anteriores, como los de la escritora-filósofa mexicana Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695) del período colonial y el fuerte influjo de la utópica socialista francesa Flora Tristán (1803-1844) principalmente en Perú.

Asimismo, un reducido número de filósofos e intelectuales latinoamericanos dedicó alguna de sus reflexiones a la temática de las mujeres, por ejemplo, Carlos Vaz Ferreira (uruguayo, 1872-1958) quien escribió un tratado a favor del feminismo: *Sobre feminismo* (1918). Sin embargo, en general, se trata de escritos puntuales, en ocasiones exigidos por cargo político, lo que no les niega algún tipo de avance en la concienciación sobre la temática y un posible compromiso. Por ejemplo, Justo Sierra (político mexicano) afirmaba: “*La inferioridad de la mujer, es una leyenda que ha concluido hace mucho tiempo*”, y, luego añade: “*La mujer instruida y educada será verdaderamente propia para el hogar, para ser*

18 Cf. VUOLA, E. (2000): *Teología Feminista. Teología de la Liberación*. Madrid, Lepala editores. Pero además autoras como Ivonne Guevara Ivonne, Elsa Támez, etc., denuncian también el límite de las filosofías y teologías de la liberación.

19 Entre ellas: la legalización del aborto, cambios en las relaciones domésticas, institucionales educativas y profesionales, el trabajo, los sindicatos, la música, la literatura, la ley, los deportes, la política, el reconocimiento de la violencia contra las mujeres como crimen, la creación de planes de igualdad, etc.

la compañera, la colaboradora del hombre en la formación de la familia”²⁰. José Vasconcelos (filósofo y político mexicano) promovió la educación nacional e hizo un llamado a “señoras y señoritas” subrayando: “*La Universidad no se sentirá satisfecha mientras no vea que se constituyen agrupaciones de señoritas dedicadas a la enseñanza voluntaria y gratuita. Esta Universidad convoca a las señoras y señoritas de toda la República, que no tienen trabajo en sus hogares, o fuera de ellos, dediquen unas horas a la enseñanza de niños, de hombres, de mujeres, de todo el que se encuentra a su lado y sepa menos que ellas*”²¹.

4.2. HACIA UNA FILOSOFÍA FEMINISTA LATINOAMERICANA

La pregunta por las mujeres como *sujetos filosóficos* está inextricablemente vinculada a la premisa de la ‘generización’ de la filosofía, con vastas consecuencias. La tarea de ‘liberar’ a la filosofía de su visión y estructuración sesgada, ha sido iniciada por la filosofía feminista Occidental y Anglosajona²², acompañada de temáticas como la profundización del género, la ‘mujer’ y ‘mujeres’, la especificidad de los feminismos en los distintos contextos, etc. En consonancia con esto comienza a nacer una nueva mirada de la filosofía feminista desde Latinoamérica interesada por la historia de la filosofía y las relaciones entre el género y el poder, y sus manifestaciones individuales y políticas, la vinculación entre género y educación en el currículo y la investigación, etc. Aunque el camino sea lento, ya supone cierta apertura de los círculos académicos y su comprensión de la filosofía.

La labor de genealogía y fuentes del pensamiento filosófico feminista ha dado lugar a una gran cantidad de publicaciones internacionales. En este caso, llama la atención que en muchas de esas obras, aun cuando dedican secciones a la filosofía contemporánea, en general, no incluyen el ámbito latinoamericano²³. Con dificultad se encuentra alguna obra dedicada a las filósofas latinoamericanas²⁴. Es inevitable lanzar una serie de preguntas:

- 20 Cit., en: HIERRO, Graciela (1998): *De la domesticación a la educación de las mexicanas*, México, Torres Asociados, pp. 67-68.
- 21 Cit., en: HIERRO, Graciela (1998): ed. cit., p. 76.
- 22 En esa línea, Cf. BRAIDOTTI, Rosi (1991): *Patterns of Dissonance. A study of Women in Contemporary Philosophy*. New York: Routledge; Holland; NANCY, J. (1990): *Is women's Philosophy Possible?* USA: Rowman and Littlefield Publishers; AMORÓS, C. (1985): *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos.
- 23 Cf. KERSEY, E. M. (1989): *Women Philosophers: A Biocritical Source Book*, N. York; DE MARTINO G./BRUZZESSE, Marina (1996): *Las Filósofas*, Madrid, Cátedra. (Hrsg.) MEYER, U. I (1994): *Philosophinnen Lexikon*, Aachen: Reclam Verlag Leipzig; RULLMAN, Marit. (1994): *Philosophinnen. Von der Antike bis zur Aufklärung*. Bd. I, (1995): *Philosophinnen. Von der Romantik bis zur Moderne*. Bd. II, Zürich-Dortmund: eFeF-Verlag, etc.
- 24 Cf. AA. VV (1989): *Femmes-philosophes en Espagne et en Amérique Latine*. Ouvrage collectif. París: Centre National de la Recherche Scientifique; Schutte, O. (1998). *Latin America*, in: JAGGAR, A.M./ MARION Young, I. (eds.): *A Companion To Feminist Philosophy*, U.K: Blackwell Publishers, 87-95; y el artículo de SCHUTTE, O (1994): *Philosophical Feminism in Latin America and Spain: an Introduction*, en: Hypatia, 1/9, pp. 142-146.

- ¿Se habrán percatado de su existencia?
- ¿La historia se repite y las filósofas feministas latinoamericanas ahora tendrán que forjarse un lugar, entre el (imperialismo) feminista filosófico norteamericano y europeo?
- ¿Hay suficiente conciencia acerca de esto entre las propias filósofas feministas latinoamericanas, quienes deberían dejar de traducir y citar –casi exclusivamente– a filósofas extranjeras?

Es justo mencionar ya algunas filósofas latinoamericanas de destaque, como por ejemplo, Victoria Ocampo (Argentina, 1890), quien a través de su autobiografía (*Autobiografía* (A), 1930-1935, 5. vols.) ofrece su comprensión del mundo, lecturas, viajes, diálogos, entrevistas con intelectuales, etc., desde un enfoque cosmopolita y universal del feminismo. María Luisa Rivara Tuesta (peruana) que partiendo de la filosofía de la liberación rescata la transculturación que se realizó en América Latina (*Ideólogos de la emancipación peruana*, 1972); Constanza Marcondes Cesar (filósofa brasileña) ha trabajado sobre el pensamiento de Bachelard, Ricoeur y la filosofía iberoamericana (*A influencia de Brunschvicg na concepção evolutiva do conhecimento científico de Gaston Bachelard*, 1962); Carla Cordúa (chilena) dedicada a la filosofía europea y su enseñanza en Chile (*Mundo, hombre, historia*, 1969); Elena Lugo (puertorriqueña) ha trabajado sobre la filosofía de la ciencia e historia de la filosofía (*Filosofía de la psicología: una perspectiva*, 1981); Graciela Hierro (mexicana) preocupada por una perspectiva ética y educativa (*Ética y Feminismo*, 1985), Gloria M. Comensaña (venezolana) que trata específicamente temas del feminismo (*Filosofía. Feminismo y cambio social*, 1995), etc.

Ejercer la filosofía en el ámbito Latinoamericano resulta ser problemático, incierto y muy poco valorado, más aún si se trata de una mujer. El quehacer filosófico se hace dependiendo de los intereses y áreas de formación de las investigadoras (la historia, el conocimiento, la metodología, la ética, etc.). También es posible distinguir dos orientaciones predominantes entre ellas que podrían extenderse fácilmente a otros contextos culturales. De una parte, se encuentran aquellas filósofas que realizan su filosofía de modo mimético a la forma en la que la desarrollan sus colegas varones y con el mismo o, muchas veces, superior nivel de profesionalidad. Esto se refleja en sus temáticas, métodos y la ausencia práctica de temáticas relativas a las mujeres y/o su referencia a estudios de ellas. Y, de otra parte, las filósofas propiamente feministas que incorporan el análisis de género para distintas temáticas y planteamientos, en consecuencia, continuamente abren y desvelan cuestiones críticas. Esto significa que, aun cuando unas y otras emergen como sujetos filosóficos, lo hacen de distinta manera: las primeras son mujeres preocupadas simplemente por ejercitarse en la filosofía, sin conciencia de género; y las segundas son filósofas feministas han pasado por la ‘conversión al género’ y su incidencia se verifica en todos los niveles de su reflexión.

Desde la óptica del género que nos remite a un sistema de relaciones por el cual, para la comprensión del significado de género femenino, es necesario referirse al género masculino y viceversa, destaca la aportación del filósofo argentino Francisco Romero. Este filósofo acentúa en su crítica de la cultura la dimensión de la ‘unilateralidad masculina’, de lo cual se desprende parcialidad y no-humanidad plena. Así como su denuncia de la postura –deformada– de algunos filósofos sobre la concepción de la mujer que transcriben en sus obras. Romero afirma –lo que muy pocos filósofos actuales admiten y denuncian– que determinadas *creencias* acerca de las mujeres por parte de los hombres, también nos revelan

un tipo de hombre y su relación con las mujeres²⁵. Podemos remitirnos a la Edad Antigua y la Edad Media en la cual la filosofía fue ejercida principalmente por clérigos y religiosos, o inclusive a la Edad Moderna, desempeñada por varones solteros que devienen ‘solterones’ (desde Descartes hasta Kant). Bajo ese prisma, pueden entenderse un poco ciertas ideas relativas a las mujeres, concretamente en función de sus *relaciones interpersonales intrincadas*, y no se trata de algo secundario frente a las metafísicas, epistemologías, ética, política y demás. En consecuencia, deberían ser interrogadas muchas de las ideas que difundieron y su autoridad. Es sintomático que, en general, la temática del patriarcado no sea de interés entre los filósofos contemporáneos.

El desarrollo del planteamiento del Género, en Latinoamérica, se consolida en la década de los 90, que ve multiplicados, cuantitativa y cualitativamente, sus congresos (simposios y debates), programas, seminarios, cursos, talleres, publicaciones de todo tipo²⁶; Equipos de investigación interdisciplinar y nuevos centros, vinculados o no a la academia, que cobran características según las distintas realidades latinoamericanas, procurando unir a especialistas y estudiantes. A este respecto una idea general: ARGENTINA (cuenta con 15 universidades que tienen un Instituto, Centro, Área o Programa interdisciplinario dedicado a los Estudios de género, la mayoría de ellos creados durante la década de los '90). MÉXICO (PUEG –Programa Universitario de Estudios de Género–. U. Nacional Autónoma de México; Especialización y Maestría en Estudios de la Mujer. U. Autónoma de México PIEM –Programa interdisciplinar de Estudios de Género–). CHILE: (Diplomado en Estudios de Género y Sociedad. Universidad Academia de Humanismo Cristiano/ Centro de Estudios de la Mujer (CEM)/ Centro de Estudios para el Desarrollo de la Mujer (CEDEM); Centro de Estudios de Género y Cultura en América Latina. Facultad de Ciencias Sociales y Facultad de Filosofía y Humanidades. U. de Chile). PUERTO RICO (Centro de Estudios, Recursos y Servicios para la Mujer (CERES). Proyecto académico-investigativo integrado al Centro de Investigaciones Sociales. U. de Puerto Rico). COLOMBIA (Centro de Estudios de Género, Mujer y Sociedad. U. del Valle). URUGUAY (Centro Internacional de Investigación para el Desarrollo/ Programa de Género y Desarrollo sustentable. Oficina Regional para América Latina y el Caribe); BOLIVIA (Maestría en Estudios de Género Universidad Mayor de San Andrés). PERÚ (Diploma en Estudios de Género. Facultad de Ciencias Sociales. Pontificia Universidad Católica de Perú). REPÚBLICA DOMINICANA (Centro para estudios de los temas de mujer y género. Área de Ciencias Sociales del Instituto Tecnológico de Sto. Domingo). VENEZUELA (La Cátedra de la Mujer “Manuelita Saenz” y Centro de Estudios de la Mujer en la U. C. V.; La Cátedra Libre de la Mujer –Escuela de Filosofía Luz–; Área de Estudios de la Mujer en la ULA), etc.

25 Cf. TORCHIA ESTRADA, J.C. (1997): “La mujer en la filosofía: Un texto inédito de Francisco Romero. Presentación”, en: *Anuario de Filosofía. Argentina y Americana*. Universidad Nacional del Cuyo, v. 14, pp. 191-192, 199, 204, 205-206.

26 Algunas revistas: *Mora*, Revista Interdisciplinar de Estudios de Género (Bs. As.); *Debate Feminista* (México); *Estudos Feministas* (Brasil); *Isis internacional* (Chile), etc.

A MODO DE CONCLUSIÓN

El planteamiento del género, representa un avance en la evolución de los planteos feministas y sus formulaciones. Delata la búsqueda de espacios de libertad, de ciudadanía, de cultura, de diferencia, de igualdad y justicia social. En su cristalización han intervenido gran variedad de actores: los movimientos nacionales y mundiales de las mujeres y los grupos feministas, los Organismos Internacionales, las organizaciones no-gubernamentales y las mujeres que se han dedicado a ellos y/o ocupan cargos públicos, que les permiten impulsarlos. Asimismo, deben contarse un sinnúmero de eventos, a niveles nacionales, intercontinentales e internacionales, entre universidades y diversos organismos, que dan idea de la magnitud alcanzada por la temática que nos ocupa²⁷. Las universidades españolas (La Complutense, la Autónoma de Madrid, la Autónoma de Barcelona, etc.) y organismos como Casa de América (Madrid)²⁸, también emprenden varias actividades con las feministas latinoamericanas.

En el contexto plural latinoamericano, la filosofía intercultural puede ofrecer un marco para replantear algunos aspectos sobre el planteamiento del género y operar conjuntamente una transformación filosófica hacia una auténtica polifonía, por la que todas las voces de las mujeres de diferentes culturas sean escuchadas para que tengan también su lugar en el mundo. Después de todo, "(...) mi erudición, mi sabiduría, la hago atando un poquito de cordel a otro pequeño, y todavía a otro más, atando toda especie de pequeños cordeles, y, entonces, el nudo se ata en mí" (pintora portuguesa, Helena Vieira da Silva, 1995).

27 Destaco algunos: *Primer Encuentro Internacional de Filosofía y Feminismo en América Latina*, México, UNAM, 1988, y en Argentina se conforma la *Asociación de Mujeres en Filosofía (AAMEF)*; *II Conferencia Internacional sobre Feminismo Filosófico*, organizada por AAMEF, Bs. As, 1989. Ambas conferencias fueron co-patrocinadas por la *Society for Women Philosophy* y organizadores locales; *III Encuentro de Universidades Latinoamericanas y del Caribe sobre los Estudios de Género y Desarrollo*, organizado por la Universidad de Panamá, 1999; *I Congreso Iberoamericano de Estudios de la Mujer y Género*, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 2000 (Bs. As), éste dio cuenta de la cultura actual y la caudalosa producción de estudios de las mujeres y de género en el país y a nivel latinoamericano; *Jornadas Multidisciplinares de Estudios de Género*, organizadas por el Grupo Montevideo: *Hacia la construcción de estrategias pedagógicas para la incorporación de los estudios de género en la enseñanza universitaria*, 2001.

28 Ciclos de conferencias: *Feminismos y Estudios de Mujeres en América Latina*, 2000, con la participación de representantes de varios países latinoamericanos; presentaciones de libros, talleres, etc.



Utopía: Historia, concepto y política*

Utopia: History, Concept and Politics

Adrián CELENTANO

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Universidad Nacional de La Plata, Argentina

RESUMEN

La utopía tiene una amplia discusión y requiere permanente reformulación para cada abordaje. Los cambios producidos en el terreno político histórico y filosófico de fin de siglo XX impusieron una revisión de este concepto especialmente a propósito de la proclama del “fin de las ideologías”, del “fin de la historia”, entre otros “fines”. Nos proponemos aquí volver sobre el concepto para revisar su historia vinculada a las experiencias revolucionarias modernas; señalar los elementos que constituyen el pensamiento utópico; explorar el empleo del pensamiento utópico en Latinoamérica, dentro de su relación con Europa y revisar las objeciones que se han presentado contra la utopía como pensamiento y práctica política.

Palabras clave: Utopía, historia, política, concepto.

ABSTRACT

Utopia has had ample discussion and requires permanent reformulation in each attempt at definition or discussion. The changes produced on the historical and philosophical plane towards the end of the XXth century imposed a revision of this concept, especially due to the proclamation of “the end of ideologies” and “the end of history”, among other “endings”. We propose herein to review this concept in order to revise the history related to modern revolutionary experiences, pointing out the elements that constitute utopian thought, exploring the use of utopian thought in Latin America in its relationship with Europe, and reviewing the objections that have been raised against utopia as a philosophy and a political practice.

Key words: Utopia, history, politics, concept.

* Este trabajo fue presentado en la reunión de abril de 2003 del proyecto dirigido por A. A. Roig y H. E. Biagini “Identidad, Utopía e Integración. El pensamiento alternativo en la Argentina contemporánea”, como introducción al debate de ese concepto. También fue discutido en el seminario “Utopías argentinas del siglo XX” que dicté en la Escuela Superior de Trabajo Social de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina, en el primer semestre de 2004, seguido de una compilación de textos utópicos clásicos y del siglo XX en Argentina.

PRESENTACIÓN

Este trabajo pretende avanzar un conjunto de reflexiones sobre la utopía, en tanto concepto polémico y políticamente actualizado, por lo que intentamos una introducción historizada a este problema y a voces significativas de su debate. Trabajar el pensamiento utópico requiere inevitablemente pasar por cierta revisión categorial, que no puede ser exhaustiva dada la infinidad de elaboraciones en torno a lo “utópico”. Para resolver este problema nos concentramos en torno a cuestiones puntuales que afectan a esa categoría, presentamos algunas definiciones que dan cuenta de diversas perspectivas desde las que se aborda el concepto, así como periodizaciones de la historia de la utopía. Por otra parte, recorreremos las propuestas de un conjunto de autores en torno a las utopías y los utopistas, utopía y política en Latinoamérica y, finalmente, las objeciones a la utopía. Realizamos este recorrido en la medida en que lo alternativo muchas veces es una forma de concretar lo que en la formulación utópica inicial aparece como hipótesis, por lo que va dejando con cada conflicto una marca en la historia: en los sistemas educativos, en las formaciones políticas, organizaciones sindicales, agrupamientos estudiantiles, movimientos campesinos, asociaciones culturales y de género, emprendimientos editoriales, etc. Todo lo cual no deja de requerir nuevos abordajes del concepto, que trae no pocas dificultades, como señala Arnhlem Neussüs:

¿Cómo se podrá volver de nuevo al concepto, a un concepto que encierre todos los contenidos que mediante la nueva significación del concepto se van descubriendo? ¿No está condenado dicho concepto a convertirse en algo abstracto, al tener que incluir en un único denominador cosas históricas y objetivamente tan distintas entre sí? ¿No es acaso una fórmula vacía, que al dar cabida a tantas cosas llega a no comprender realmente nada? ¿Puede acaso servir para algo más que para topos de ilusiones no comprometidas? ¿Tendrá algún sentido? y finalmente, ¿Puede convertirse dicho concepto en una categoría en la que puedan conciliarse pensamientos teóricos?¹.

La utopía, como pensamiento de *lo que no es en ninguna parte*, puede rastrearse hasta la Grecia clásica en la reflexión de Platón, pero reaparece en la modernidad inscripta en la reflexión política inglesa, dentro de la convulsión producida por el enfrentamiento político-religioso durante el siglo XVI, permaneciendo en el marco ideológico renacentista tardío, dentro del cual debemos también inscribir la conquista de América. A partir de allí, el pensamiento de aquel “ningún lugar” como modelo de sociedad pasa por diferentes instancias con el iluminismo (como el lugar del comienzo de la humanidad en Rousseau) y con las revoluciones burguesas, que ubicaron ese modelo de sociedad en manos de los hombres, en tanto *ciudadanos*, y de la acción política. Una concepción que no fue ajena a las elaboraciones del pensamiento sobre la emancipación americana ya que, como plantea Sarmiento, nuestras independencias recibieron el impulso de las ideas europeas.

Durante las primeras décadas del siglo XIX la modernidad instala como dato la permanente inestabilidad política, lo que renueva el pensamiento sobre el fundamento de un poder, ahora que el lazo divino ha sido disipado. Saint Simon buscando una reorganización

1 NEUSÜSS, Arnhlem (1992): “Dificultades de una sociología del pensamiento utópico”, en *Sociología de la utopía*, Barcelona, Hacer, p. 40.

social de la mano de un monarca y finalmente coronándose a sí mismo como Papa es, más que una inconsecuencia, una evidencia de la inestabilidad del nuevo lazo político. En esa misma centuria se produce la fusión entre el pensamiento utópico y un pensamiento de emancipación social bajo la égida del romanticismo, que incluye corrientes cristianas tanto en Francia como en Inglaterra con el rioplatense *Dogma Socialista* de Esteban Echeverría; también las ideas de Saint Simón, Owen, Fourier y Cabet atraviesan experiencias de colonias, falansterios y ciudades en Brasil, Estados Unidos y México.

La crítica a la utopía es formulada desde el marxismo, con la aspiración de darle un fundamento científico a la política, extendiendo esta pretensión en un cruce determinaciones de la política por la economía y la filosofía. Esta crítica trabaja desde una certeza, la disolución de todo lazo por la relación mercantil:

donde quiera que ha conquistado el Poder, la burguesía ha destruido las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. Las abigarradas ligaduras feudales que ataban al hombre a sus “superiores naturales” las ha desgarrado sin piedad para no dejar subsistir otro vínculo entre los hombres que el frío interés, el cruel “pago al contado”. Ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimentalismo del pequeño burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta².

Relación que corre paralela con la conquista de la hegemonía exclusiva del poder político en el Estado representativo, el gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa. No es casual que ambas afirmaciones ocupen la misma página del *Manifiesto*, ni que estén afinadas para la disputa de la Liga de los Justos, que recibía importante influencia de los utópicos fourieristas³. Es que para Marx y Engels no podía quedar ningún espacio para fantasear con el apoyo de los burgueses ni de su Estado. Más adelante, en el mismo *Manifiesto*, se exaltan los aspectos positivos (fueron los precursores; fueron osadas sus propuestas, etc.), su condicionamiento por una visión fantástica de la sociedad y la aspiración de una resolución científica de sus antagonismos: el ascenso de una “ciencia social”⁴. Aún así, Marx (y el marxismo-leninismo a posteriori), debieron inscribir no pocas aspiraciones de tipo utópicas; desde la promesa de abolir el Estado hasta la realización de formidables transformaciones en la sociedad socialista, luego de la revolución proletaria⁵.

Justamente la victoria de esa crítica se anuda durante todo el siglo XX al acontecimiento de Octubre de 1917⁶, lo que no impide que las otras formas de pensar el “ningún lu-

2 MARX, Carlos y ENGELS, Federico (1992): *Manifiesto Comunista*, México, Editores Unidos.

3 BUBER, Martín (1966): *Caminos de utopía*, México, FCE, p. 10.

4 El otro texto crítico al utopismo es de ENGELS, F. (1985): *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Buenos Aires, Anteo. La crítica de la pretensión de resolver las contradicciones de la modernidad en una ciencia social, trocada en la incorporación determinante de la ciencia y la economía sobre la política.

5 Otra línea de pensamiento utópico es la que se desplegó a fin de siglo entre los progresistas norteamericanos como Edward Bellamy, obra que generó la consiguiente repuesta del inglés William Morris, autor de *Noticias de ninguna parte*, donde están inscriptas discusiones con las corrientes anarquistas.

6 Al punto que el historiador inglés Eric Hobsbawm señaló el verdadero comienzo del siglo en esa fecha y su —obvio— final con la caída de comunismo en Rusia. Para lo que hay que concederle que tras el muro existía ese supuesto “comunismo”, lo que sería cuestionado por más de un utopista.

gar” sigan escribiéndose, especialmente por el pensamiento libertario. Los problemas que presentó la construcción del socialismo como lugar concreto de la utopía (anulación de la libertad y del individuo, burocratismo, autoritarismo, economicismo, etc.) generaron una torsión en el pensamiento de la utopía: las antiutopías, que se constituyen como crítica del “totalitarismo”, de lo cual *1984*⁷ de Orwell constituye un buen exponente. Las oleadas revolucionarias traen dos corrientes durante los sesenta y los setenta. Una, que renueva la utopía concreta comunista con distintas variantes, especialmente en América Latina con la revolución cubana. Otra, que establece un pensamiento utópico no marxista o crítico de los estados comunistas, que se despliega en los Estados Unidos y Europa: ecoutopías, vida en comunidades, crítica de la sociedad de consumo y del monolitismo comunista; pensamientos que expusiera Marcuse –entre otros– en los debates de esa época.

La constatación del agotamiento de los modelos concretos de realizar la utopía mediante el marxismo, anudada a las transformaciones del capitalismo durante los ochenta, desemboca –en Latinoamérica, dictaduras mediante– en la frustración de aquellas variantes, presentadas ahora como idealizaciones ingenuas o fracasos estrepitosos; amplificadas con la intervención sobre Checoslovaquia –entre otros países– por la Unión Soviética. Esto llevó a muchos protagonistas de los movimientos contestatarios a justificar la combinación capitalismo-democracia como solución de todos los males, tanto en los países centrales como en la periferia. Sin embargo, la creciente evidencia de la imposibilidad de este nuevo orden –el neoliberalismo– para resolver los problemas planteados a las sociedades modernas –especialmente en los países periféricos– reactivó el debate sobre aquellas formas de pensar modelos no realizados en ningún lugar. El proyecto de investigación que nos convoca pretende dar cuenta de los debates en las ideas argentinas que aspiraron –y aspiran– a cuestionar el orden existente para modificarlo (aunque no necesariamente se hayan postulado a sí mismas como utopías). Desde aquí es que analizamos la *utopía* y algunas problemáticas ligadas a ella.

Tanto las propuestas utópicas como los caminos propuestos como alternativos, indican siempre la exaltación de herramientas para su construcción: la ciencia, la industria, la moral, la educación. Presentan también –aunque no todos ni con la misma precisión– los sujetos que impondrán tales proyectos. Y, entre ambos, una figura a veces problematizada y otras simplificada: el intelectual, con las contradicciones que produce tanto la escritura de esas utopías como su situación en relación con aquellos sujetos concretos a los que se dirige.

CARACTERIZACIONES

Señalamos arriba que resulta prácticamente engorroso aunar criterios para definir la utopía, pues encontramos desde simples esquemas, definiciones generales y ensayos hasta amplísimas enciclopedias. Y, además, una cuestión fundamental: siempre estuvo fundida la tarea de su definición con la de su valoración. Como indica Karl Mannheim:

en la determinación del significado del concepto utopía se podría demostrar en qué medida toda definición en el pensamiento histórico es perspectiva, es decir, contiene en sí misma el sistema total del pensamiento de la posición del pensador

7 ORWELL, George (1989): *1984*, Barcelona, Destino.

en cuestión, y especialmente las valoraciones políticas que yacen en alguna medida bajo este sistema de pensamiento⁸.

Lo mismo puede decirse sobre el concepto de ideología, plantea este autor, todas sus definiciones portan sentido político; pero el concepto de utopía es más unívoco y además constituye un símbolo, es una categoría esencial del debate sobre lo político. Tanto la ideología como la utopía son visiones de la realidad desde un contexto social particular, pero se distinguen por su diferente inadecuación a la realidad actual –continúa–: mientras la ideología se inspira en el pasado como modelo para su crítica de la realidad presente, la utopía transciende el presente mediante un modelo ideal de futuro. A este criterio conceptual, Mannheim añade un criterio práctico: es utópica aquella concepción del mundo que ha sido históricamente eficaz, que se ha realizado; las demás cosmovisiones, frustradas en mayor o menor escala, se consideran ideologías.

Max Horkheimer establece la intencionalidad como la característica notable del pensamiento utópico, también en contraposición con el concepto de ideología: “Si la ideología provoca la apariencia, por el contrario, la utopía es el sueño del verdadero y justo orden de vida”. El joven Horkheimer contrapone la actitud de los pensadores utópicos con la de los filósofos del Renacimiento y de la Ilustración. Apunta que mientras Moro, Campanella, Bacon o Morelly protestan contra el nuevo orden social burgués injusto e impuesto por la fuerza, Maquiavelo, Hobbes y Spinoza racionalizan la estructura organizativa de la sociedad burguesa y Rousseau se sitúa en una posición intermedia y ambigua. Los caracteres de ahistoricidad –ucronía– y de asituacionalidad constituyen la fuerza y la flaqueza del pensamiento utópico. La utopía salta por encima del tiempo y del espacio; pero esta ignorancia de las condiciones concretas del desarrollo histórico-social revelan su inmadurez, pues su conocimiento exacto y su asentamiento sobre las mismas son indispensables si pretende realizar algo. Este voluntarismo es típico de los utopistas, para quienes “el cambio de lo existente no va unido a una penosa y difícil transformación de las bases de la sociedad, sino que se transfiere a la voluntad del sujeto”⁹.

Otra característica del pensamiento utópico es ser siempre producto de épocas de crisis social: tanto los anabaptistas como las utopías del Renacimiento y de la Ilustración son la expresión de las capas sociales desesperadas. De ahí que las utopías tengan siempre dos aspectos: por una parte, representan la crítica de lo existente; por otra, la propuesta de aquello que debería existir; y su importancia estriba principalmente en el primer aspecto. Por eso es que las utopías renacentistas expresan el cielo secularizado de la Edad Media, aunque sea ya un cielo secular y fuertemente racionalizado, en el que los méritos son merecidos y no dones divinos. Pero, en definitiva, el individuo de esa época se refugia en los sueños, en su interioridad, o bien intenta transformar la realidad por medios inadecuados: Tomas Munzer, mediante la revuelta campesina; Moro quiere convencer a los soberanos; Campanella intenta un levantamiento de monjes en Calabria y Bacon apela a las nuevas ciencias.

A diferencia del de ideología, el concepto de utopía no tuvo un carácter analítico, por lo que no se constituyó nunca en categoría esencial de una teoría crítica, fue siempre un concepto para indicar un carácter, un predicado, una clasificación, una remarcación de as-

8 MANNHEIM, Karl (1958): *Ideología y utopía*, Madrid, Aguilar.

9 NEUSÜSS, Amhelm (1992): *op. cit.*

pectos de un fenómeno o proceso: lo central es su capacidad de clasificación. La concepción de la utopía como género literario responde casi completamente a la forma, sobre lo que todavía existe mucha discusión. Plantea Mannheim que no se puede determinar el carácter utópico de una novela por criterios exclusivamente exteriores, habría que determinar primero a qué se llama utopía y aplicarlo al contenido.

Por otra parte, en su estudio sobre la evolución de la literatura utópica, Raymond Trousson se concentra sobre la utopía como género, indicando ciertas condiciones. Estamos ante una utopía

cuando, en el marco de un relato (lo que excluye a los tratados políticos), figure descrita una comunidad (lo que excluye la robinsonada), organizada según ciertos principios políticos, económicos, morales, que restituyan la complejidad de la vida social (lo que excluye la edad de oro y la arcadia), ya se presente como ideal que realizar (utopía constructiva) o como previsión de un infierno (la antiutopía moderna) y se sitúe en un espacio real o imaginario o también en el tiempo o aparezca, por último, descrita al final de un viaje imaginario, verosímil o no¹⁰.

Para este autor no se debe subordinar el estudio de las utopías a las filosofías o ideologías, porque de ese modo se pierde su polivalencia. Se pueden estudiar a través de ella temas como la concepción de la estética, la religión, los procedimientos de verosimilitud y las técnicas pedagógicas. Las objeciones levantadas sobre el totalitarismo y las aplicaciones prácticas de las utopías no tienen sentido, en tanto ellas son novelas, “no deben *servir* para nada”; las considera una esencia catártica, compensadora. Desde otra concepción, Ernst Bloch, uno de los pensadores que más intensa y extensamente ha trabajado en la elaboración del estatuto lógico de la utopía¹¹ la ubica en el tiempo de los deseos. La utopía es para Bloch, antes que nada, “la conciencia anticipadora” de la realidad. Ruyer, otro de los protagonistas del “redescubrimiento” del pensamiento utópico, plantea que la utopía ha de oponerse no a la ideología sino a la teoría; ésta persigue el conocimiento de lo que existe; la utopía, en cambio, es «un ejercicio o un juego con las posibles ampliaciones de la realidad» como ocurre con las matemáticas. Ahora bien, su vinculación con la teoría es igualmente notoria: la utopía arranca de la teoría y conduce a su mejor comprensión, ya que «se entiende una cosa tan sólo cuando se piensa al mismo tiempo en toda la escala de posibilidades relacionadas con ella».

Según Neussüs no se puede afirmar que el trabajo de Mannheim haya estimulado la problemática en torno a la utopía, pero tampoco negar la aceptación que logró para el tema en el campo de la sociología del conocimiento. Por otra parte, plantea que *Ideología y Utopía* es otro intento para debilitar la teoría de las ideologías de Marx. Si bien el concepto de ideología de Marx es “total” (abarca sistemas), pretende separar casos particulares y sólo ciertos sistemas resultan ser ideológicos. La posición de Mannheim le quita el aguijón crítico a Marx al ampliar el concepto, de aquel “total y particular” a uno “total y general”. Mannheim habla de la “determinación posicional” y “existencial” del pensamiento para es-

10 TROUSSON, Raymond (1995): *Historia de la literatura utópica. Viajes a países inexistentes*, Barcelona, Península, p. 35.

11 Desde su primer ensayo de 1918, *Espíritu de la utopía*, hasta *El principio Esperanza*.

estructurar y percibir la realidad, y plantea que sólo se puede analizar la relación estructural y funcional de la sociedad desde su “centro dinámico”, una capa socialmente desligada: la de los intelectuales o la “*intelligentzia*”. Realiza una caracterización abstracta de la mentalidad utópica (la intención de un futuro social mejor) desligada a su vez de sus determinaciones en cuanto al contenido. Dice Neussüss: “la intención utópica se concreta con mayor precisión no en la determinación positiva de lo que quiere, sino en la negación de lo que no quiere. Si la realidad existente es la negación de una realidad posible mejor, la utopía entonces es la negación de la negación”¹².

La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana es abordada por Estela Fernández en un trabajo¹³ donde avanza también las propuestas de Arturo Andrés Roig sobre las distinciones entre género utópico –correspondiente al nivel de la narratividad y el enunciado– y función utópica, relativa al nivel de la discursividad o de la enunciación. Entiende por utopía una forma narrativa característica de cierta literatura de ficción, donde se relata un viaje cuyo punto de partida es una sociedad conocida descripta críticamente y su punto de llegada, otra sociedad, imaginaria. Se muestra como un lugar donde las contradicciones existentes en la primera hallarían una resolución feliz; el prototipo de la utopía narrativa es la obra de Moro. La injusticia inaceptable de la sociedad conocida contrasta con el relato de la vida en Utopía. El momento narrativo propiamente utópico corresponde así a la pintura de una sociedad perfecta, aunque imaginaria, y también verosímil. Ese juego narrativo establece una tensión entre lo real, verdadero pero insuficiente, y lo proyectado, imaginado pero verosímil, produciendo un contraste cuyo resultado es el siguiente: desde el lugar-otro se miden las fallas del lugar real y de esa comparación resulta la apertura de un espacio nuevo, el de lo posible. Según Roig¹⁴ desde el punto de vista del análisis del discurso político o filosófico, lo que interesa no es el estudio de los relatos utópicos sino el ejercicio de la función utópica al interior del lenguaje. Hay tres modalidades de articulación: como función crítico-reguladora, como función liberadora del determinismo legal, y como función anticipadora del futuro. A estas variantes hay que agregar, con el desarrollo de Fernández, una cuarta función, la constitutiva de formas de subjetividad, porque “el desarrollo histórico de las utopías se ha ido dando en un proceso de enfrentamientos sociales entre grupos humanos antagónicos, en pugna por imponer diferentes concepciones de la realidad social y por justificarlos teóricamente en el nivel discursivo”; en ese sentido interesa pensar la función utópica como dispositivo simbólico dentro del cual se constituyen los sujetos.

SOBRE LAS UTOPIÁS Y LOS UTOPISTAS

La utopía, en las ciencias sociales, fue primero cuestionada por pre-científica y luego reintroducida por Mannheim, Marcuse y Bloch. Según Enrique Gonzalez Matas¹⁵, mientras Moro escribía sobre ella la llamó “*Nusquam*”, que significa en ninguna parte; después se adaptó a la corriente imperante y la tradujo al griego como “*utopía*”, a la cual Quevedo

12 NEUSSÜS, Arnhelm (1992): *op. cit.* p. 44.

13 FERNÁNDEZ, Estela (1995): “La problemática de la utopía desde una perspectiva latinoamericana”, en: *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América*, Arturo Andrés Roig (compilador). Incihu-sa-Cricyt, San Juan, Fundación Universidad de San Juan.

14 FERNÁNDEZ, Estela (1995): *op. cit.*

15 GONZÁLEZ MATA, Enrique (1994): *Utopías sociales contemporáneas*, Málaga, Algazara.

definió como “no hay tal lugar”, coherente con la correspondencia de Moro con Erasmo. También podría significar “lugar feliz”¹⁶, traduciéndolo de *eu-topos*, y apoyándose en la tendencia optimista de la obra, sin embargo en ella la capital de la isla se llama *Amaurota* (ciudad sin pueblo) y el río principal *Anhydra* (río sin agua), lo que refuerza la idea de inexistencia¹⁷. La utopía es pensada como ciudad: “el hecho de que las utopías, desde Platón hasta Bellamy, hayan sido visualizadas como una ciudad” se debe, según Lewis Mumford, a que se inspiraron en la tradición helénica. La ciudad tenía la ventaja de reflejar las complejidades de la sociedad dentro de un marco que respetaba la escala humana¹⁸. En una retrospectiva, ello explica la presencia de la ciudad como ideal. Pero no hay que perder de vista que la elaboración de tales proyectos es contemporánea del ascenso de las ciudades, de su aspiración de autonomía política, de la diferenciación con respecto al mundo rural, de la creciente presencia de una burocracia administrativa que aumenta su incidencia con las monarquías y del rol que en ésta escena urbana va recortando un personaje: el intelectual letrado (tarea común tanto a Moro como a Bacon) sometido a la inestabilidad de la protección del poder.

Es cierta la relación de la utopía con los sentimientos religiosos, las nostalgias del paraíso perdido, que aumentan –según Mircea Eliade– en tiempos de crisis. Este autor plantea que en un principio aparece una concepción metafísica de la utopía, que luego se pervierte al querer imponerla con la Ilustración los hombres por sus propias fuerzas; así lo cuestionan muchos conservadores¹⁹ que llaman a adoptar concepciones más realistas y racionales, para evitar desastres como el totalitarismo. Dice Emile Cioran²⁰ que “el delirio de los indigentes es un generador de acontecimientos, fuente de historia; una multitud de seres febriles que quieren otro mundo, aquí abajo y al instante. Son ellos los que inspiran las utopías, es para ellos que se escriben”. La utopía se puede considerar como proyecto de realización social y, como todo proyecto, es una representación de lo que se quiere construir, se inspira en las formas concretas de una sociedad, busca la forma de superar sus problemas y reordenarlos en torno a una idea. Para Gonzalez Matas²¹, existen tres fases de la utopía: *en idea*, cuando es sólo deseo (del utopista o del movimiento), planteada en un tiempo puramente futuro; *en realización*, donde se explicita la contradicción entre los movimientos revolucionarios o reformistas y la práctica, que modifica el proyecto, donde prima el tiempo presente; y la utopía *cumplida*, que es el resultado si se logra construir algo. Es más topía que utopía, en general queda vinculada a una forma institucionalizada, ordenando saberes y no puede dejar de originar la frustración porque no se alcanzó la perfección deseada; esto último es lo que repone la fuerza del deseo.

La utopía como impulsora del progreso social, exigencia de realizar sin etapas el ideal, como rechazo del derrotismo y el realismo fatalista en el que se inspira la ideología

16 BRIAU, Perau (1983): “Introducción”, a *Utopía* de Moro, Barcelona, Humanitas, pp. 28 y 29.

17 AINSA, Fernando (1990): *Necesidad de la utopía*, Montevideo, Nordan-Tupac, p. 17.

18 MUMFORD, Lewis (1982): “La utopía, la ciudad, la máquina” en Manuel, F. E. (comp): *Utopías y pensamiento utópico*, Madrid, Espasa Calpe, p. 32.

19 Neussüs señala que, en general, esta corriente coincide con Popper en ver como cerradas las utopías y como abiertas las sociedades que tienen las “iniciativas por la primacía de la razón, de la justicia, de la igualdad y por el control de la delincuencia internacional” como atributos, lo que no deja de ser un ideal fácilmente tachable de utópico. NEUSSÜS, Arnhelm (1992): *op. cit.*, pp 77-80.

20 CIORAN, Emile (1977): *Historie et utopie*, París, Gallimard.

21 GONZÁLEZ MATA, E. (1994): *op. cit.*

dominante para someter a los dominados. Según Fred Polak la utopía siempre parte de un pesimismo existencial y requiere un optimismo volitivo para romper con todo determinismo que fije el destino humano. González Matas propone un “modelo estructural de análisis de las utopías sociales”; estructural por tener las utopías coherencia, organización, relaciones que se mantienen fijas, y el utopista un ideal de sociedad que es también un sistema que requiere obtener consenso. Este autor puntualiza que

1- Los planteos utópicos, además de explicar la naturaleza social de lazo político, intentan modificarlo con la construcción de sistemas ideales de organización político institucional, que muchas veces aparecen estructurados. Esa forma de estructurar el poder constituye un buen indicio de la capacidad del utopista de superar o no la forma que cuestiona en un inicio. La salida que se propone a veces pretende mostrar una supuesta “ley natural” a la que habría que adaptarse; otros sostienen la necesidad de fundar una ley, pero lo constante es que los utopistas aspiran a formular un consenso social permanente que debe ser superador de las formas existentes, sea elevar la socialización política²², legitimar un contrato social sobre bases racionales²³ o sobre el interés de los ciudadanos²⁴. Así, Comte quiere restablecer la creencia religiosa, Durkheim instaurar una moral científica, Pareto la unidad de los sentimientos, Weber –sin entusiasmo– predice una unidad por el desarrollo de la organización burocrática, Marx sostiene la necesidad de terminar con la sociedad de clases.

2- La mayoría de los utopistas afirman sistemas agrarios, agro-artesanales y –los menos– industriales o técnicos. Los que rechazan la influencia exterior los quieren autárquicos, los otros abiertos a los flujos económicos. La propiedad tiene formas de colectivización pero esto no alcanza a todos los casos; en algunos se mantienen diferencias de rangos. En general, este punto pone en evidencia la concepción política del utopista: conservador, reformista o revolucionario.

3- El sistema educativo también está orientado a formar ciudadanos dentro de una ética concentrada en torno al bien común y reforzada por creencias, festejos y mítines que exalten la concepción colectiva. El concepto educativo de los utopistas lleva también la marca del debate de si a los padres les asiste el derecho de educar a sus hijos o si el estado, la ciudad o lo colectivo se los debe sustraer para su formación apropiada. En todos los casos se educa por parte de los mayores, dentro del esquema de Durkheim. Con respecto a la cuestión educativa, según González Matas, se destaca la debilidad en los estudios de Historia de la Educación de referencias al pensamiento utópico que, sin embargo, ocupa un puesto relevante en la génesis de los proyectos y de las instituciones educativas a lo largo de la historia. Las denominadas «utopías del Renacimiento» suelen presentarse bajo este prisma, pero una parte importante de la historia de la pedagogía se vincula a obras utópicas que podrían ser clasificadas en el campo de la contemplación del deber-ser educativo, como la *República*, de Platón; *El filósofo autodidacto*, de Tufail; *El Elogio de la Locura*, de Erasmo; *La Nouvelle Héloïse*, de Rousseau; *Así habló Zaratustra*, de Nietzsche y ciertas tesis de lo que llamamos la “Pedagogía de la Muerte de la Escuela” (Illich, Reimer, etc.). Las utopías pedagógicas realizables, no meras contemplaciones ideales de un deber-ser alejado de lo posible, habrá que buscarlas en los experimentos de colectivismo y vida en común. La

22 Sería la aspiración de los antiguos con Aristóteles y Platón.

23 Como lo dicen los contractualistas, Hobbes, Locke, Rousseau, Paine, entre otros.

24 Según el utilitarismo de John Stuart Mill.

respuesta al problema educativo está inmersa en las soluciones dadas a la manera de entender, por estos grupos, su idea de vida en común.

Retomando la problemática específica de las utopías, el establecimiento de una tipología implica una relación con el contexto histórico; todas las clasificaciones dependen de la ubicación de quien las defina. Según Mannheim hay una correlación dialéctica en la historia de la relación entre utopía, grupo utopista y orden social: por ejemplo, frente a la crisis de la ciudad en Atenas, Platón traza la idealización de un modelo militarista; en la Edad Media la utopía se inspira en el Evangelio; en el Renacimiento, se recupera la tradición de la ciudad helénica, aunque dentro de la tradición cristiana (con Moro, Campanella); Winstanley le dedica a Cromwel su utopía para que continúe el camino revolucionario, Harrington la suya para que siga el reformista; las utopías de la Ilustración buscan, empleando la sátira social, un gobierno de la razón y, con la especulación filosófica, el retorno a un buen orden natural (el caso de Morelly o Rousseau). Montados sobre la ciencia, los socialistas utópicos, pero también los marxistas, terminarán con la alienación en un “reino de la libertad”, al igual que los anarquistas: tal el individualismo de Stirner, el anarco-cristianismo de Tolstói o el comunismo libertario, que culminó con Morris –con *Noticias de ninguna parte*– apelando a un comunismo democrático. Aún así, a pesar de los esfuerzos por establecer distinciones tipológicas, ningún estudio sobre las utopías y los utopistas durante el siglo XX ha logrado evitar la instauración de un sentido común que asocia el fin de la historia y de las ideologías, al de las utopías. Pero, señala Ainsa, pese a la hegemonía posmoderna, que asocia utopía a la experiencia del totalitarismo, la utopía sigue vigente y posible de ser desarrollada en la escala latinoamericana²⁵; está en latencia –dice este autor– se sostiene en la función utópica. En Latinoamérica se han opuesto siempre la desmesura del deber ser al que aspiró la esperanza y el ser de la topía como realidad; en términos de A. A. Roig: “La utopía es una apuesta ejercida sobre la base de los términos que ofrece la topía”.

Llama la atención que, mientras sobran las experiencias prácticas de modificación de la realidad en base a proyectos utópicos –modificaciones del ser en función del deber ser– las elaboraciones utópicas aquí son escasas comparadas con las del mundo anglosajón. Esto se debería a que América Latina se ha visto a sí misma como lugar de experimentación y con un tiempo para proyectar de hecho la utopía, lo que muchas veces significó la frustración de los planes elaborados. Se vio como un Nuevo Mundo, un espacio –“tabula rasa”– para llevar adelante proyectos, una especie de “todo está por hacerse”, dicho de otro modo: “América es el porvenir del mundo” prometía Rubén Darío, aunque antes ya había sido considerada desde Europa “país del porvenir”, como lo bautizara Hegel, para quien esta jubilosa “juventud” de América se paga con la negación o la ignorancia del pasado: “América región sin historia”, según el filósofo alemán.

Pero ¿cuáles son las características de las Utopías? *La insularidad*: toda utopía tiene un espacio para desarrollarse (aun el cielo, como las de Aristófanes) y ese espacio requiere tener una cierta distancia con lo dado, con lo establecido. Esta distancia, que garantiza la incorruptibilidad toma también la forma de obstáculos como montañas, el desierto, el mar,

25 AINZA, Fernando (1990): *op. cit.*

que aseguran cierta escala para controlar las regulaciones internas de la experiencia²⁶. La *diacronía*: el modelo se presenta como a-histórico, dado e inmutable, no se sabe su historia anterior, lo que limita la comprensión de la evolución que llevó a él. La *autarquía*: porque se reducen al mínimo los intercambios económicos, pretendiendo la autosuficiencia. La *planificación urbana*, en un plano racional y geométrico que refuerce el orden programado para el resto de las esferas de la vida pública y privada. Con ello se remonta a Hipodamos de Mileto, encargado de planear las ciudades griegas, con su cantidad máxima de habitantes para que se adaptaran a ese plano homogéneo a las leyes. La *reglamentación*: es el colectivismo organizador de la vida, el trabajo y el ocio, además de la fidelidad a las normas escritas (horarios, división de tareas, etc.). Siempre estará expuesto al reproche por querer totalizar la sociedad, resolviendo de antemano –con paternalismo– los problemas. Aunque en muchas utopías prima el “haz lo que quieras” y la búsqueda de la espontaneidad, en otras se propugna un retorno a lo natural que elimina los reglamentos y garantiza la armonía. De modo que hay utopías del orden –como la de Campanella– y de la libertad –el caso de Moro; las primeras giran alrededor del ideal de Estado y las segundas sobre el ideal del ser.

Siguiendo a Bloch, Aínsa plantea la utopía como lo “no terminado” o lo “inarmónico”, que tendría en Latinoamérica especial vigencia, pues todo se presenta como inacabado, lo cual facilita la idea de no reconciliación con lo establecido; así lo utópico termina siendo una especie de función que encuentra en lo aparente un “excedente anticipante” para orientar la acción. Al fin de cuentas este autor coincide con Mannheim: la utopía violenta “los límites del orden existente” y se identifica “a aquella parte del movimiento del deseo que tiende hacia el futuro”. El problema aparece cuando la utopía se desvía en una deriva hacia el maximalismo –en el que Bloch sitúa el jacobinismo– o el patriotismo del nacionalismo. Bloch distingue una corriente fría en el marxismo, de visión cortoplacista, muy determinista en lo económico; y otra corriente “cálida” cuyo riesgo es el jacobinismo político y el putchismo voluntarista, que excede las posibilidades reales. Desde este punto Aínsa pasa al problema de lo posible. Mientras muchos cuestionan la utopía desde lo posible él indica “¿Cuántos lugares comunes e ideas que forman parte natural de la mentalidad del hombre contemporáneo fueron consideradas un sueño utópico la primera vez que fueron formuladas?”. El mismo Cioran reconoce como positiva esta fe racional de transformar lo existente de la realidad con algo potencial, la “fascinación de lo imposible”, sin la cual se produce una condena a vivir en la esclerosis y la rutina. Si bien Bloch dice que se pasa de una utopía abstracta a una concreta, que es la válida, no se puede eludir que ha sido el marxismo durante el siglo XX el que más ataques y más apoyos suscitó con y contra la utopía. Llegó a plantear Marx, en *La Ideología alemana*: “La posibilidad de hacer hoy tal cosa, mañana otra, cazar por la mañana, pescar por la tarde y practicar la cría de animales por la noche, criticar a placer después de la comida, sin jamás volverse cazador, pescador o crítico”; o, como cita Bloch, en carta a Ruge: “nuestro lema debe ser: reforma de la conciencia no por los dogmas sino a través de la conciencia mística, todavía oscura. Se verá entonces que desde hace tiempo el mundo posee el sueño de una cosa de la que tan sólo le falta tener la conciencia para poseerla realmente”.

26 Considerar a Cuba como una isla de utopía fue un planteo de MARTÍNEZ ESTRADA Ezequiel, (1967): “El nuevo mundo, la isla de utopía y la isla de Cuba”, en: *En torno a Kafka y otros ensayos*, Barcelona, Seix Barral. pp. 221-271.

Es frecuente la identificación casi plena de Moro con las luchas utópicas del campesinado o del moderno proletario, inclusive se entrevé en aquellas la imagen del desgarrado intelectual del siglo XX. Pero en la práctica de su época, tanto Moro como Bacon estuvieron claramente identificados con las necesidades de las facciones en que se dividían las monarquías, en especial la inglesa. En otro terreno, Bacon no propone una utopía aislada sino abierta para los intercambios de saberes; propone una “Casa de Salomón” que será “el ojo verdadero del reino de Bensalem, situado en una isla del suroeste del Pacífico”, no muy lejos de las costas del Perú, donde se organizan expediciones científicas fuera de sus fronteras para “obtener luz, luz del conocimiento de todas las partes del mundo”. Se trata de una vocación imperial científica. Sigamos a Bacon: “El fin de nuestra institución es el conocimiento de las causas y de los ocultos movimientos de las cosas, así como el ensanchamiento de los límites del imperio humano, hasta efectuar todas las cosas posibles”, aunque en realidad esas “cosas posibles” constituyan la plataforma que se proponía Bacon, esperando que el monarca las aplicara.

LATINOAMÉRICA: LAS UTOPIÁS Y LA POLÍTICA

En el espacio disociado de la utopía, ésta siempre necesita demarcar una línea de frontera, más arriba señalada, pero a la vez quiere abolirla como punto donde se evidencian las diferencias. En América, la fractura topográfica permite convertir la distancia en alteridad, lo que a su vez ha tenido no poca significación tanto para emigrados como para exiliados. El anarquista Giovanni Rossi forma la “Colonia Socialista Cecilia” en Palmeiras, dentro del estado brasileño de Paraná entre 1890 y 1893, allí los italianos cantan “Te lascio Italia, terra di ladri/coi miei compagni vado in esteilo/ e tutti uniti a laborare/ e formeren la colonia sociale”²⁷. A Rossi escribe el emperador Pedro II: “Lo que es difícil en Italia es realizable en Brasil. Mi país es un país nuevo, poco poblado que tiene necesidad de hombres cultivados, de ideas modernas, de pioneros y predicadores de la ciencia. Si quiere usted realizar sus ideas, reflexione sobre estas propuestas: les dono tierras a ustedes para ponerlas en valor y de aportar vuestra experiencia.” Este acontecimiento evidencia que la diacronía histórica latinoamericana le permitió a los poderosos utilizar léxicos progresistas, porque como dice el uruguayo Carlos Rama: “la ortodoxia ideológica no es justamente una virtud latinoamericana, y una de las formas elementales de la heterodoxia es la mezcla y hasta el sincretismo entre diversas corrientes ideológicas”²⁸.

Para el crítico uruguayo:

todo indicaba que en América había que luchar por el dominio de la naturaleza y afrontar penurias y miserias, pero en cambio las condiciones locales permitirían la libertad que en Europa no existía, no sólo en los grandes planos de las decisiones públicas (eran los tiempos postreros de la Santa Alianza) sino en los más inmediatos de hacer experiencias, de ensayar soluciones a nivel de pequeños grupos. La propiedad en común de los bienes de producción, el reparto comunista al consu-

27 “La Cecilia” film de Luis Comolli, *Dossier d'un film*, París, Daniel Co, 1976. Citado por Fernando Ainsa (1990): *Op. cit.*

28 RAMA, Carlos (1977): *Utopismo socialista (1830-1893)*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.

mo, el amor libre, para dar algunos ejemplos, parecían más factibles en las soledades americanas que en el anquilosado mundo de control social europeo.

En cambio, en Argentina, cuando se forma el Partido Socialista, su principal ideólogo, el Dr. Juan B. Justo, con su conocido pragmatismo rechazaba la utopía: “el problema del socialismo no es en este país, ni en otro alguno, poner en práctica un plan concluido y perfecto de organización social”. Para él se trataba de establecer un pensamiento político determinado por la ciencia positiva y buscar una definición programática clara, en torno a los intereses materiales de las clases, con métodos apropiados de organización democrática²⁹. En cambio entre las corrientes anarquistas tuvo mucho éxito, tanto la traducción de utopías libertarias europeas como la elaboración de otras argentinas, como la de Quiroga³⁰.

El análisis del desarrollo de la utopía en América Latina es planteado en tres fases históricas por A. A. Roig³¹. El pensamiento utópico colonial se desarrolla dentro del humanismo cristiano y el sujeto de ese discurso es el sacerdote misionero, respondiendo a la relación con los indígenas, que constituyen –a veces– su experimento. Este humanismo tiene tres etapas: la renacentista (XVI-XVII), la del barroco (XVII-XVIII) y la ilustrada (XVIII y primeras décadas del XIX), más utópico-moderna. Uno de esos experimentos lo lleva adelante el obispo michoacano Vasco de Quiroga que, a diferencia de Moro, no toleraba la esclavitud ni la religión natural de los utópicos. Partía de una edad de oro y la enfrentaba a la edad de hierro europea, siendo los indios una “blanda cera” –especie de antecedente del “buen salvaje” de Juan Montalvo– para el desarrollo de la ciudad ideal. Otra experiencia es Verapaz en Chiapas, con Bartolomé de las Casas, en 1542, donde impulsa una relación basada en la aceptación de la palabra del otro y el rechazo a la violencia. Por supuesto que estos experimentos chocaron con la ambigüedad creada por la situación de la conquista y su orden impuesto por la corona, amen del paternalismo religioso. La utopía más importante fue la que se estableció con los jesuitas en el Paraguay que, cuando fueron expulsados, la presentaron como una realización casi platónica. Dentro de esa experiencia se produce una polémica cuando se intenta introducir esclavos y la argumentación para ello estaba articulada sobre la Utopía de Moro. La paradoja de esta experiencia reside en que la visión utópica se constituyó en Europa luego de la expulsión de los jesuitas, aunque fue en la práctica una de las primeras “utopías para sí” elaboradas por criollos.

La segunda etapa marcada por Roig se desarrolla dentro del proceso de la Revolución Francesa, de la cual es prólogo y se puede establecer como período utópico, considerando de este modo el levantamiento de Tupac Amaru, con la incorporación a su geografía de lugares fantásticos como Paititi y El Dorado, o la de Haití, que incluía las formulaciones igualitarias de Jean Jacques Dessalines. Luego el sujeto cambia, pasa de los indígenas y negros a los criollos, que formularon su propia “utopía para sí”. Era la “mayoría de edad” del continente que aspiraba a una “Nación española”, desde el planteo de las liberales Cortes de Cádiz; pero estas son vías explícitamente divergentes de los jacobinos y populares de Haití. La concepción anticolonialista de Bolívar se trazó –según Roig– invirtiendo la filo-

29 JUSTO, Juan B. (1947): *La realización del socialismo*, T. VI, Buenos Aires, La vanguardia.

30 WEINBERG, Felix (1975): *Dos utopías argentinas de principios de siglo*, Buenos Aires, Solar Hachette.

31 ROIG, Arturo Andrés (1992): “Etapas y desarrollo del pensamiento utópico sudamericano. 1492-1880”, en *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, t. II, Buenos Aires, CEAL, pp. 173-197.

sofía de la historia europea: la fuerza estaba ubicada en el futuro y en una visión idílico-utópica de la bondad americana. Así la utopía criolla incluyó otros dos planteos: el de las utopías revolucionarias de 1780 en forma simbólica, y de las “utopías para otros” de la etapa anterior. Entrado el siglo XIX, en el marco de difusión del liberalismo, se constituyen las naciones en Latinoamérica, desplegándose una forma de escritura: el ensayo, con una especial relación entre política y lenguaje, en Eugenio Espejo y también en Simón Rodríguez. Esta es la tercera etapa del pensamiento utópico americano. Simón Rodríguez encara luego de Ayacucho una denuncia social, a consecuencia de la emergencia de los sectores populares con las guerras de independencia, cosa que no entraba en los planes originales de las clases propietarias; entonces propone una forma de mejorar su situación no por la inmigración sino situando aquí ese no-lugar de la utopía, estableciendo escuelas para niños pobres en los desiertos, lejos de las ciudades, al estilo de Pestalozzi.

En el ámbito rioplatense el *Facundo* de Sarmiento y las *Bases* de Alberdi comparten el rechazo por bárbaro de lo americano y la postulación de la apertura como resolución de nuestros problemas; ambos autores dejan de lado sus iniciales y juveniles socialismos, por un pragmático programa que negaba lo existente para construir otro país, lo cual acarrea no pocos problemas, señala Roig. El Chile de Andrés Bello se ordena también en torno de las ideas liberales, pero cuestionado por un joven Francisco Bilbao (1823-1865), quien en su *Sociabilidad chilena* –inspirada en el Evangelio y las “palabras de un creyente” de Lamennais– ataca al pasado, al clero y a la miseria en que estaba sometido el campesinado; el libro llama al pueblo a la rebelión y termina quemado públicamente por las autoridades. En la misma época, José de Abreu e Lima, edita trabajos de carácter ecléctico, inspirados en concepciones de “palenginesia social” –que luego integrarán *O socialismo*– pensamiento según el cual los pueblos marchan desde una caída hacia la rehabilitación, integrándose en un todo y terminando con el individualismo disgregador. Abreu desprecia la formulación de fantásticos planes y se propone la acción concreta, aunque su debilidad –como la de otros espiritualistas– culmina en justificaciones del statu quo. En términos generales, explica Roig, el triunfo del liberalismo y el ciclo expansivo del capitalismo producen cierta retracción del pensamiento utópico tanto en Europa como en Latinoamérica durante 1870-1900. La obra *Peregrinación a la luz del día o viaje y aventura de la verdad en el nuevo mundo* de Alberdi es un ejemplo de anti-utopía, de escepticismo en 1871, donde un Quijote gobierna una Patagonia llena de ovejas sumisas. El autor se burla del “mundo favorito de los ensayos temerarios, de los experimentos fantásticos, donde todas las utopías se ponen a prueba”. Roig señala que el paso hacia la novela utópica como refugio que se da en Europa, aquí se produce como paso a una narración que denigra todo proyecto de reforma social. Aún así el fin de siglo incluye la llegada del aluvión migratorio al Río de La Plata, que trae en su bagaje ideológico un conjunto de proyectos con función utópica –en el sentido de Roig– que se desarrollaron en el movimiento obrero, por ejemplo con las utopías de Quiroule, a las que se deben agregar las traducciones de otro anarquista, Juan Grave, la del socialista Julio Dittrich, tan influido por Bellamy como el republicano español emigrado a Argentina Enrique Vera y González con *La estrella del sur*, una de las primeras obras explícitamente situada en el Río de la Plata³².

32 CELENTANO, Adrián (2004): “Una quimera del progreso: La estrella del sur” en Biagini y Roig (dir.) *El pensamiento alternativo en la argentina del siglo XX*, Buenos Aires, Biblos.

Al tratar las utopías juveniles, Hugo Biagini³³ señala que el movimiento *modernista* sobrevalora la juventud enfrentándola en cierto modo al burgués –al punto que Rodó señala al joven como “eslabón entre la utopía y lo real”– y es el movimiento universitario con su proyecto de reforma tanto en la producción científica como en la transformación social, el que constituye un modelo ideal de gobierno, en una alianza de conocimiento y juventud, de ciencia y política, cuyo punto de referencia son los debates de la Reforma Universitaria de 1918. A pesar de su difusión latinoamericana y la potencialidad revolucionaria que este autor destaca para el movimiento juvenil, el pensamiento utópico se halla –a fines del siglo XX– cuestionado por varias corrientes que lo acusan de postular supuestos ingenuos, proponiendo transformaciones de imposible realización que luego desembocan en aventuras totalitarias. Esta inectiva ubica a la utopía como un desafío a dios que traerá aparejada una nueva Babel como castigo, lo que de hecho desemboca en la aceptación del nuevo orden y la naturalización de las desigualdades sociales y educativas. Biagini a la vez que admite la crisis del pensamiento utópico en los países avanzados bajo la marea neoliberal, acuerda con posiciones como las de Jameson que indica:

nada es hoy políticamente más importante que la cuestión de la utopía [...] no sé si un resurgimiento de las capacidades utópicas sería saludado como una causa o un síntoma de cambio cultural; pero confío en que, si comenzaran a surgir nuevas utopías, nuestra capacidad para la acción colectiva y la praxis también parecerá haber comenzado a despertar otra vez³⁴.

Los planteos juveniles de transformación social que atravesaron las universidades, hoy reciben de quienes los protagonizaron el reclamo del abandono de planteos utópicos; y, paradójicamente, mientras la institucionalidad se corrompe, crece el prestigio de figuras como la del Che Guevara con sus planteos “utópicos”, que Herbert Marcuse consideró como la alianza de la política revolucionaria con la aventura, sin la cual ninguna revolución tiene sentido, justamente en una de sus obras claves: *El fin de la utopía*. para el filósofo frankfurtiano el desarrollo de las fuerzas productivas del capitalismo ya permitía plantearse la realización de las otrora utópicas emancipaciones humanas³⁵.

Desde una perspectiva antropológica también se sostiene la proposición de considerar como utópicas las cosmogonías milenaristas en los pueblos originarios latinoamericanos, trabajando sus movimientos, consignas y formas de organización. Así lo hace Alicia M. Barabas³⁶ que afirma que se trata de “utopías concretas” las que forman los movimientos sociorreligiosos indios, que representan “sus propias esperanzas de transformación del mundo, avaladas por tradiciones míticas y proféticas salvacionistas y mediadas por la participación colectiva”. Es más, son “proyectos y prácticas descolonizadoras, que evidencian en el lenguaje de la religión las esperanzas colectivas de transformación radical de la caótica

33 BIAGINI, Hugo (2000): *Utopías juveniles*, Buenos Aires, Leviatan. La tipología para el análisis utópico indicada por el autor es la de Baczkó, en tanto género, pensamiento, prácticas comunitarias y materiales simbólicos implícitos.

34 JAMESON, Frederick “Utopía de la posmodernidad”, Buenos Aires, *Confines*, n° 6, abril de 1995, p. 23-29.

35 MARCUSE, Herbert (1967): *El fin de la utopía*, Buenos Aires, Siglo XXI.

36 BARABAS, Alicia M. “Utopías indias, esperanzas al futuro” en *Utopía y nuestra América*.

ca realidad impuesta por la invasión. Expulsar a los españoles de la faz de la tierra, ceremoniar a los propios dioses, continuar con las costumbres de los ancestros, recuperar el propio territorio y la autonomía son sus propósitos”.

Tales creencias milenaristas son actualizadas en ciertas secuencias, que derrotadas o diluidas en sus liderazgos se recluyen en lo cotidiano y ritual periódico o en prácticas clandestinas hasta que resurgen en las condiciones críticas, el caso del héroe Cong que activó la movilización de los mixes en Oaxaca en 1660, hoy un credo cotidiano, o las rebeliones mitotes de 1597 y 1616, que resurgieron en 1956 instando a la población autóctona a no consumir bienes occidentales, o los totziles con su virgen que convoca a resistir contra los obispos y los españoles. En general se trata de actualizaciones de mitos en un discurso simbólico que se historiza, interpreta la realidad, diseña figuras de personajes que guiarán a los elegidos en la consecución del milenio, de modo que narra el origen de los de los blancos y la miseria de los indios y propone una visión en que todo se invierte.³⁷ Un ejemplo se produjo en 1972 cuando los chinantecos enfrentan su desalojo de su territorio donde se realizaría una presa hidroeléctrica y promueven las apariciones sagradas que se enfrentan a los ingenieros. En sus mensajes se entrecruzan Jesús con el cura Hidalgo, Benito Juárez y el presidente de México. Esos movimientos no se restringen étnicamente, muchas veces se despliegan en vastos territorios, desde los tzeltales y totziles de Chiapas a los mixes de Oaxaca, los tepehuanes y otros en el norte de México.

Desde un punto de vista temporal las utopías indias, según Barabas, pueden ser vistas como “retrospectivas y prospectivas”³⁸; la “espera-esperanza” se cifra en operaciones de recuperación y renovación de memorias y a la vez siempre está abierta a la incorporación de nuevos modelos culturales propios y ajenos dentro del contexto salvacionista. No es casual que estos movimientos de carácter utópico se multiplicaran en el proceso de desarrollo del EZLN. En 1994 dentro de la zona de Lomantan, Chiapas, una mujer dijo haber visto un ángel que le señaló ese sitio como santo, y allí van las procesiones con mensajes que aseguran que el niño Dios llegó entre los pobres, y que ellos deben cuidarlo porque “El ha venido por los alzados, para los alzados del EZLN y ellos van a llevarlo y él se va a ir con ellos”³⁹.

OBJECIONES A LA PROPUESTA Y EL PENSAMIENTO UTÓPICOS

Los sucesores de los socialistas utópicos en el siglo XIX relegaron las ideas utópicas del movimiento social –dice Manheim– y se ocuparon de la reflexión sociológica y de la literatura. Luego se trató, desde el punto de vista sociológico, de investigar la génesis psicológica, las fases de desarrollo y el significado funcional de esa concepción. Se entienden entonces como utópicos “todos aquellos procesos mentales que no reciben sus impulsos directamente de la realidad social, sino que los perciben de imágenes, manifestadas en símbolos, fantasías, sueños ideas y similares, que en el sentido más amplio de la palabra *no existen*”. Como señalamos arriba, pueden tener dos formas: *ideológicas*, estabilizantes de la situación existente, o *utópicas*, cuando impulsan la acción colectiva para transformar la realidad buscando objetivos trascendentes. De este modo, lo que aparece en el proceso so-

37 *Ibid.*, p. 74.

38 *Ibid.*, p. 77.

39 Extractado del periódico *La jornada*, 5 de Junio de 1994, citado en A. BARABAS, *op. cit.*, p. 81.

cial no depende sólo de su estructura sino de la relación con las imágenes, irreales o no, primitivas y adaptadas. Desde el punto de vista psicológico, el pensamiento utópico evoluciona desde una conciencia *mítico primitiva* hacia una comprensión realista, radical y racionalista progresiva. Si el mito funciona como generalización de éxtasis en términos simbólicos, en las sociedades primitivas, luego, con la diferenciación de clases, esta función es disputada entre las clases dominadas y dominantes, acentuándose el aspecto social. Las clases dominantes utilizan lo mítico y sus símbolos para justificar su autoridad, en forma de ideología; por otro lado, las masas lo hacen apropiándose de modos diferentes para cuestionar el orden. En las crisis económicas y sociales la ideología cede y el mito adopta la forma de lo escatológico y quiliástico, operando como estímulo de los símbolos y de los propios objetivos de las masas, para la acción colectiva. Así, la racionalización de la utopía toma otro camino que la racionalización dominante. Los profetas protagonizaron las primeras fases del proceso de racionalización del espíritu: “Su doctrina de que el mal colectivo no puede ser expulsado por rituales mágicos y que todo cambio en el destino social debe ser alcanzado sobre la base de la responsabilidad individual marca el fin del proceso por el que la simple expresión del éxtasis religioso se había convertido en crítica ética a la sociedad”⁴⁰.

Inclusive el destierro de los profetas los distancia no sólo de la casta sacerdotal sino también de la escena de la misa, lo cual subrayó la importancia de lo individual, de lo íntimo en la religión.

Es Munzer quien impulsa una combinación de éxtasis con presión social, en términos de guerra campesina; en cambio, las posteriores utopías burguesas ponen centro en la “Idea” como algo que está a distancia de la religión y de la tensión social. Aún así, siempre la ficción utópica es requerida para el entusiasmo y la trascendencia de los objetivos frente a la realidad, para su transformación y para ampliar las concepciones a otros sectores sociales. Para Horkheimer, tanto Moro como Campanella estuvieron en la transición entre dos sistemas sociales, soportando experiencias como las persecuciones y matanzas de los campesinos expulsados de sus tierras en Inglaterra e Italia⁴¹. Su situación —no eran esclavos pero tampoco podían sustentarse de manera autónoma— inspiró la primera utopía; como la forma socioeconómica que ascendía en esta transición se asociaba a la ganancia y la propiedad privada, contra ella reaccionaron los utopistas, por ser las visibles formas del poder de decisión sobre los hombres. En tanto la ganancia aumentaba la importancia del Estado Nación y las fuerzas de la competencia, para los utopistas la idea central era la de la cristiandad medieval unida, imagen del paraíso, mientras retenían la atención social con la caridad, que se resaltaba frente a los desgarramientos sociales que se sucedían en Europa. Y así es que tanto Moro como Campanella se anticipan a Morelly y Rousseau en la visión de la propiedad como corrupción del hombre bueno por naturaleza. Pero mientras el ginebrino no quiere retroceder ni distribuir propiedades, los utopistas sí, y con los medios existentes; por eso sus utopías no están a distancia temporal sino a una distancia espacial de sus autores (la isla Utopía de Moro se sitúa en una isla en el océano; el Estado-Sol de Campanella en el interior de Ceylán). Para los utopistas la sociedad perfecta podía crearse en cualquier momento y

40 MANNHEIM, Karl (1958): *Ideología y utopía*, Madrid, Aguilar.

41 De ellas surgen también utopías, como las de los *Levellers* y otras, con Morelly, en 1775 y su *Código de la naturaleza*. Véase HORKHEIMER, Max (1992): “La utopía”, en Bernat Muniesa (comp.), *Sociología de la Utopía*, Barcelona, Hacer, p. 118.

lugar, por persuasión, astucia o incluso, por la fuerza. De hecho el pensamiento utópico ignora las condiciones históricas: el cambio reside en la voluntad de un sujeto, más que en la base de la sociedad. La utopía salta por encima del tiempo, quiere extirpar el mal de la sociedad actual y mantener lo bueno que pueda tener, pero olvida que esos son dos aspectos de un mismo estado. La doctrina utópica presenta una dificultad lógica, ya que plantea que la propiedad material es el motivo de las cualidades anímicas de los hombres y que esa propiedad, inversamente, se abolirá partiendo de tal psique. Dice Horkheimer que “La utopía del Renacimiento es el cielo secularizado de la edad media [...] Pero del mismo modo que el creyente medieval no encontraba en el cielo el reflejo de su propia indignidad, los utopistas tampoco descubrían en sus lejanas islas la reacción ante la miseria de su tiempo”⁴².

La diferencia con los filósofos de la burguesía es que los utopistas sí reconocieron que habría miseria. En la alta edad media, la prosperidad de amplias capas sociales está unida orgánicamente a la de la totalidad, pero en la nueva fase que se desplegaba desde el Renacimiento eso cambiaba, el hombre vivía una existencia desgarrada e inhumana, lo cual era insoportable para los utopistas y los lleva a postular una regulación frente a la mecánica de la economía, pretendiendo reunir moral, ciencia y economía.

Lo utópico se manifiesta más claramente allí donde es combatido, dice Neüssus⁴³, y en esa confrontación no hay que perder de vista que todo pensamiento contrautópico resulta ideológico, y un buen abordaje es el que hay que hacer sobre las condiciones en que se presenta la denuncia y cuestionamiento de la utopía. Según este autor el pensamiento conservador es el más consecuente y honesto opositor a la utopía, pese a que el propio concepto de *conservador* englobe toda clase de corrientes. Han variado mucho las condiciones concretas, políticas y sociales que los conservadores han tenido que defender, y siempre estuvieron determinadas por el presente. Lo mismo ocurre con la intención utópica que cuestionan. El conservadurismo queda, como la utopía, en términos de un principio. Ambos pensamientos se oponen, pero no siempre las invectivas antiutópicas provienen del pensamiento conservador o de derecha, ni éste es siempre apología de lo existente; por otra parte es fácil encontrar en sus argumentaciones elementos utópicos, como se puede ver cuando se intenta la definición positiva de la “open society” de Popper. El pensamiento utópico debería precisar sus instrumentos e impulsar la inscripción de lo ideológico no en lo intencional sino en lo funcional; debería probar su función apologética, el pensamiento utópico requiere entonces una elaboración de tipo teórica, con una dimensión histórico-filosófica en la que ubique su impulso.

Hay ejes persistentes en las objeciones que a menudo se entrelazan —sigue Neüssus—: el criterio de posibilidad de realización, la proyección totalitaria y la objeción escatológica. La crítica conservadora parte de la oposición entre política realista y pensamiento ideal, pero tal oposición es poco consistente ya que la política realista está también regida por ideales y éstos pueden actuar políticamente como tales. Esta crítica necesita acentuar en lo fáctico hasta convertirlo en leyes normativas o apoyarse en el temor que inspiran las tentativas utópicas, marca. El conservadurismo, al presentarse como única posición no-ideológica, como política sin ideales —lo cual es falso, ya que esa misma es una posición ideológica—, culmina contradictoriamente en identificar utopía con ideología. El pensamiento anti-utópico conservador deriva en un *antiintelectualismo* más o menos abierto, ya que son los intelectuales quienes

42 HORKHEIMER, M. *Op. cit.*, p. 128.

43 NEUSSÜS, A. *Op. cit.*, p. 53.

imaginan las peligrosas utopías, de lo que Raymond Aron fue un gran ejemplo. Toda crítica conservadora deja entrever su temor a la realización de la utopía y a sus consecuencias terroristas, pues como dice Nicolai Berdiejew la utopía es siempre totalitaria y el totalitarismo siempre es utópico en las condiciones de nuestro mundo. De modo que la utopía es criticada por puro ideal a la vez que por su proyección real (lo que —por otra parte— se le exige), aunque también si permanece irreal sigue siendo peligrosa.

Existe un cuestionamiento con fundamento *antropológico*, que se asienta en la naturaleza del hombre concebida como estática: por más que se cambien sus condiciones de existencia, los hombres no se adecuarían a ella; transformar la economía sin que ellos se transformen antes, lleva a hacerlo por la fuerza, en cambio, para el utopista, los hombres cambian si cambian sus relaciones. Para el planteo conservador también hay un concepto positivo de utopía: el idealismo y alejamiento de la realidad hacen a la utopía digna moralmente, se la limita al terreno de lo cultural, arrebatándole así su fuerza política. La anterior oposición a los planteos revolucionarios externos de la utopía se transforma en una argumentación interna: los utopistas son en realidad conservadores que se expresan por medio de la ficción. Tal literatura es testimonio de una imposibilidad, la contradicción eterna entre ideas y realidad política. La utopía queda aquí como una moral trascendente, es cultura y se ha trocado en externa al mundo. Se convirtió en algo eterno y los conservadores pueden ahora reivindicarla, es algo positivo, como todos sus valores eternos; tal positividad requiere únicamente velar el deseo de realización.

Otro planteo antiutópico —dice Neussüs— señala que hay un desvío respecto del “sentido originario” de utopía y ese desvío apunta a concretarla en la realidad. Esta visión tiene una impronta *decadentista*, una crítica a la cultura y a la civilización que frente al abandono del centro religioso, plantea una edad media mítica y dorada. El sentido originario de la utopía que tenían los griegos se impone en ciertos momentos difusos, fugaces y casuales. Ese decadentismo busca eludir los momentos reales en que se experimenta con los planteos utópicos y termina llevando la utopía a una forma casi psíquica; una culminación en metáfora metafísica, para compensar a corto plazo la explotación concreta. Hay una concepción *teológica* en esta crítica, que distingue el pensamiento utópico, finito, negativo, como utopía falsa; mientras otras utopías representan “el juicio de todas las idolatrías”, están por fuera de las situaciones históricas, la trascienden y pueden tener un conocimiento exacto de ello: son las utopías auténticas. Estas espiritualidades, sentimientos originarios y eternos, significan de hecho diversos nombres de otras utopías, que también están sacadas de esperanzas terrenales y funcionan a su vez como simples consuelos. De este modo las críticas a la utopía, tanto desde el conservadurismo antiguo, como en la comprensión moderna, pretenden para sí el dominio efectivo de lo real y por ello la estrategia consiste en restar seriedad a los movimientos sociales y revolucionarios, les objetan que la crítica pasó de lo literario a su peligrosidad práctica y se trocó en terror cuando se apreciaron las formas de las utopías en las dictaduras del siglo XX.

Los cuestionamientos en forma de “condena del totalitarismo”, realizan la objeción *escatológica*. Hay dos vías de oposición a la utopía, siguiendo a Habermas: una, que plantea una negación de la historia y afirma normas eternas para la convivencia social; otra, acepta relativamente a la historia pero pretende superarla indirectamente de algún modo. Tal perspectiva niega la historia en que se desarrollan las experiencias, pone sobre ella a la filosofía y postula el retorno a una época mitológica, precedida de un apocalipsis, para terminar con el olvido del ser en que hemos caído por la utopía de convertir al mundo en un espacio ordenado por el hombre con la técnica y el trabajo, en especial, con la modernidad. La

escatología ontológica ubica los objetos en otro contexto que no dominan ni ven los hombres pero que se aproxima como una catástrofe. De modo que también esta crítica, después de todos los ataques antiutópicos, termina incluyendo elementos utópicos, como cuestionar que la técnica se desarrolle irracionalmente sin objetivos, como una fuerza ciega. Sólo que, al contrario de Adorno, en lugar de querer resolver esto con una razón que no se reduzca a razón técnica, termina proponiendo una sin-razón de teoremas mágicos.

Sin necesidad de semejantes planteos escatológicos, también se critica a la Ilustración por su bagaje técnico y productivo, necesario para la realización de la Utopía, que es más que técnica y economía. Por ejemplo, cuando Max Weber señala la perspectiva de la racionalidad capitalista de endurecimiento en la “jaula de acero” de la “propiedad”, donde los medios económicos y técnicos se convertirían en un fin irracional. Eso es ideología —dice Neussüs— porque rechaza el progreso; cuando los utopistas lo que señalan es que la técnica por sí misma no va a humanizar el mundo, la crítica conservadora ve en la técnica el signo por antonomasia de lo inhumano. De allí parte la crítica del totalitarismo; no se trata de cuestionar los sistemas políticos sino su centro que, determinado técnica y burocráticamente, tiende al totalitarismo. Así existe también para estos conservadores un “totalitarismo democrático” heredero de la Ilustración, la utopía y la época de masas, inaugurada por aquella llevó a la situación de predominio totalitario. La rebelión de la subjetividad, esa locura utópica de los hombres de querer controlar su historia y su sociedad, trajo como consecuencia la sublevación de las masas, agrupadas por el desarrollo de las fuerzas productivas.

Repasemos entonces con este autor las objeciones:

a) Para los conservadores, todas las utopías, tendencialmente, al querer transformar lo dado podrían llevar al totalitarismo. La crítica al totalitarismo está presente en mayor o menor medida en todos los argumentos contra la utopía, pero en la práctica las críticas a las utopías porque sacrifican la libertad a la comunidad, no se basan en estudiar seriamente las utopías. El concepto de totalitarismo busca unir variadas formas de dominio, sin importar su origen histórico, social o ideológico, igualándolas en torno de la estructura de control. Como engloban aquí a la utopía, termina asociada al nazismo y al fascismo e inclusive a la también simplificada adscripción del comunismo al totalitarismo. En realidad tal mezcla y origen en raíces utópicas se estructura alrededor de la necesidad de oponerlas al pluralismo democrático, que se niega a ver el fascismo como consecuencia estructural de su sociedad capitalista. El totalitarismo como utopía práctica y la utopía como totalitarismo en potencia, constituye una afirmación que disimula los procesos históricos que produjeron a ambos regímenes. Este análisis requiere también concebir la utopía como una novela, no como un proceso histórico social, cuando son estos aspectos los que la utopía proyecta. Dice Neussüs: “la crítica de los elementos autoritarios, o si se quiere totalitarios, de las utopías políticas y sociales, sólo cobra sentido si hace hincapié, no en la propia utopía, sino en la realidad que quiere destruir”. Pero esa crítica tendrá a su vez características utópicas (porque niega la historia como un futuro ciego predestinado) y propondrá —aún escéptica— algo mejor. Más allá de exageraciones críticas, es cierto que en las utopías siempre está presente la planificación, cuestionada por conservadores y liberales, de querer modificar la relación social que basa la libertad en el desarrollo y la competencia salvaje. Mientras para los conservadores la utopía atenta contra lo natural y lo orgánico, para los liberales amenaza la libertad individual y social. Ambas corrientes se encuentran en un “justo medio” que es la pluralidad, ya que en la realidad social y política, la racionalidad sólo es posible a medias.

b) Otra crítica se dirige a la violencia de la utopía, considerada no en su función crítica sino destructivamente. Esta se intentará imponer por medio de la violencia y pese a que

se pensaron con criterios racionales en un principio, devienen irracionales, como cuestiona Popper⁴⁴. Para imponerse necesitarían de un cierto fanatismo y por eso aquel supuesto racionalismo no es más que una religión secularizada, un disfraz. Popper cuestiona también la “técnica de planificación total”, mientras reclama una de cambio evolucionado, pero igual no resuelve cómo alcanzar pequeños objetivos sin un plan. Opone una sociedad *abierta* que, a diferencia de otra *cerrada* –utópica e ideológica– que es posterior la ideología; el problema consiste en que lo abierto de tal caracterización termina apelando a valores que se presentan tan abstractos como cualquiera de los que utiliza la utopía. Ralph Dharendorf toma el concepto de Popper de sociedad cerrada, pero no critica a la utopía en sí misma sino a un concepto de utopía como “nombre específico de las sociedades en que falta el cambio”, crítica dirigida a la concepción de la sociedad como estática en Talcott Parsons. El elemento de consenso general de la sociedad de Parsons (la americana) es utópico, plantea Dharendorf; en cambio para Neussüs el sistema de Parsons no tiene nada de utopía. Es más, para Parsons –dice Neussüs– el intento de una crítica profunda sería casi una desviación conductual, incompatible con una institucionalización, con lo cual esta concepción estaría cerrada a toda crítica de tipo utópica.

c) Nicolai Berdiajew es uno de los exponentes del pensamiento cristiano y conservador, que insiste en considerar las utopías según el desastroso papel que han tenido en la historia y en no confundir las utopías con las novelas utópicas. Esto no le impide considerar que las utopías pertenecen a lo “más profundo del hombre”, a lo que no se puede arrebatar; a la vez que plantea que llevarlas a la práctica las destruye, les hace perder su valor absoluto. En el mismo sentido afirma que la libertad –supuesta víctima de los desvíos utópicos totalitarios– es la utopía más inalcanzable de todas, que sólo Dios puede satisfacer con su poder omnipotente, pero que es imposible de realizar en este mundo. Este planteo no le impide a Berdiajew reconocer que el socialismo es una forma muy concreta de enfrentar a la explotación indecente y la desigualdad intolerable, pero pretende que no tiene nada que ver con lo utópico, separando el pensamiento utópico de los presupuestos sociales en que fue formulado. Estas contradicciones devienen de la interpretación de la utopía en clave religiosa, que tiende a lo absoluto y eterno⁴⁵.

Una objeción diferente es pensada desde la lógica científica y el positivismo por Krysmansky y Raymond Ruyer. Esta objeción sostiene la necesidad de considerar la utopía como un método, un instrumento independiente de su contenido. Al considerarla de esta manera y no como “un fenómeno normativo intencional”, la utopía permite elaborar modelos posibles de realidad, ya que las utopías normativas, basadas en valores –como Justicia y Felicidad– han fracasado. Al considerarlas puramente instrumentales, las utopías y las antiutopías son idénticas en este autor. Cada utopista se debe actualizar en su método, en forma acorde con la situación de investigación; de hecho, este planteo quiere marginarse de una polémica de tipo valorativa y su modelo de utopía es la literaria, “si la utopía se sumerge en la amplia corriente política, se diluye en ella y se vuelve inaccesible. Pero si se la mantiene fija a la forma literaria y concreta, la utopía se hace accesible como forma de pensa-

44 POPPER, Karl, “Utopía y violencia”, en Bernat Muniesa, *Sociología de la utopía*, Barcelona, Hacer, 1992, pp. 145 y ss.

45 Señala Neussüs que justamente ni los utopistas ni Marx se proponen tal plenitud e inclusive plantea en *El capital* que el reino de la libertad tiene como condición fundamental la reducción del tiempo de trabajo. Y los utopistas aluden a una plenitud que estaría en un horizonte muy lejano.

miento racional e independiente”; para hacerla accesible se le quita el núcleo problemático –su relación con la política–; así se accede a una corteza vacía de intencionalidad.

Por último, una crítica del marxismo según Neussüs: en general el marxismo contribuyó a la descalificación del pensamiento utópico, señalando que toda la secuencia de Moro a Cabet estaba articulada alrededor de una visión de la sociedad que atendía más los proyectos de reforma del capitalismo (por medio de influencia sobre los burgueses o ensayos aislados de la sociedad capitalista), en vez de fundar una crítica interior al capitalismo basada en un análisis de las fuerzas sociales que en el se enfrentan. Justamente el “materialismo histórico” sería la ciencia socialista que permitiría resolver los problemas que señalaban los utopistas. El derrotero contrario es el que seguiría esa forma de pensamiento: se convirtió en la antesala de la sociología burguesa, pues ella también tiene un origen utópico.

NOTA FINAL

En este recorrido debemos señalar que la formulación del pensamiento utópico no deja de aparecer nunca dentro de un procedimiento *político*, incluyendo a quienes objetan a la utopía: todos deben remitirse a la relación entre la teoría y la práctica política para afirmar sus posiciones. Esto demuestra que –por estar inserto en toda concepción política– separar o extraer el pensamiento utópico de las concepciones políticas no esclarecerá gran cosa, ni sobre esa política, ni sobre lo utópico específicamente. El procedimiento debe adentrarse en la relación entre cada pensamiento político y los elementos utópicos en él formulados. A diferencia del modo de pensamiento de la filosofía política, con su procedimiento *ex post*, lo utópico se presenta dentro e incluso previo a intervenciones políticas –sean estas reformistas o revolucionarias– lo que explica muchas de sus frases oscuras, contradicciones e indefiniciones que están pensadas dentro de prácticas *militantes*, no dirigidas a clasificar o a ser clasificadas, sino a transformar situaciones concretas.

Al ser político el centro de la reflexión utópica se presentan –por lo menos– tres protagonistas: los movimientos de masas, los métodos en que estas se organizan y una forma siempre problemática: la *representación* estatal o la cuestión del poder. Es ésta última forma la impugnada y reformulada en todo momento por el pensamiento utópico, sea de cuño liberal, socialista (utópico o científico) y anarquista. Alrededor del poder se articula el saber que instala el problema del *intelectual* y las condiciones de elaboración del pensamiento –sea dentro del relato o en la “función utópica” de los discursos– haciendo imprescindible la reflexión sobre el trabajo intelectual que produce la utopía y el trabajo del intelectual dentro de la utopía, además de la relación entre ambos. En este sentido, el abordaje del concepto de utopía impone una revisión de la historia política y social, de la historia de la filosofía política y de la historia intelectual.

Suponer que el concepto de utopía es importado en Latinoamérica por ser de origen europeo es un obstáculo que presupone que las ideas tienen un centro europeo y una periferia latinoamericana, concepción que otorga primacías y subordinaciones que no se verifican en este caso, ya que todas las fases históricas de las concepciones utópicas se desplegaron en nuestro continente, además de haber sido la conquista de América una fuente de elaboración utópica. El punto es subrayar en cada momento cómo se anudan, mezclan y contradicen categorías de tales supuestos centros con tales supuestas periferias. Se trata entonces de revisar que relaciones sociales se imponen –de clase, de género, de saberes, de naciones, etc– en particular el sentido de la *dominación* presente en el pensamiento utópico, en la medida en que las relaciones dominante-dominado y la violencia a ella inherente se presentan como el centro de la política moderna. Al fin y al cabo –como señaló Adorno– “ninguno de los conceptos abstractos se aproxima más a la utopía realizada que aquel de la paz eterna”.



Liturgia da alteridade em Emmanuel Levinas

The Litany of Alterity in Emmanuel Levitas

Antonio SIDEKUM

Professor de Filosofia na FACCAT, Taquara RS, Brasil.

RESUMEN

O presente artigo pretende trazer algumas considerações filosóficas sobre o conceito da interpelação ética e da justiça no pensamento de Emmanuel Levinas. Trata-se do pensamento da relação assimétrica com o outro em sua absoluta e infinita alteridade. A subjetividade é afirmada pela proximidade ética do outro. A alteridade tem um peso existencial ético. A justiça em Levinas trata da alteridade absoluta do outro. Levinas utiliza-se das categorias bíblicas da viúva, do órfão, do pobre e do estrangeiro para explicitar a relação assimétrica da ética e da justiça. Sobre o outro não podemos exercer o poder, mas, devemos a ele o trabalho da justiça como liturgia. **Palavras chaves:** Emmanuel Levinas, interpelação ética, alteridade.

ABSTRACT

This essay presents some philosophical considerations on the concept of ethical interpellation and justice in the philosophy of Emmanuel Levitas. It deals with his thought in its asymmetric relation with the "other" in absolute and infinite alterity. Subjectivity is affirmed by the ethical proximity of the other. Alterity possesses existential ethical weight. Justice in Levinas deals with the absolute alterity of the other. It utilizes the biblical categories of widow, orphan, poor and foreigner in order to explain the asymmetric relationship between ethics and justice. We cannot exercise power over the other, but it is necessary to exercise justice as a liturgy. **Key words:** Emmanuel Levitas, ethical interpellation, alterity.

“La filosofía invoca, en un sentido esencialmente litúrgico, al Otro, maestro o alumno, al cual se dice el “todo”. Por ello, precisamente, el cara-a-cara del discurso no adhiere un sujeto a un objeto, difiere de la tematización, esencialmente adecuada, porque ningún concepto se toma de la exterioridad”.

Emmanuel Levinas

O PENSAMENTO DIALÓGICO

Comemoramos neste ano o centenário de nascimento de Emmanuel Levinas. Em muitos centros de filosofia ocorrem inúmeros atos festivos com seminários e debates sobre o pensamento de Levinas. Essa comemoração me leva a esboçar as seguintes linhas que trazem algumas reflexões sobre o pensamento dialógico que foi um dos paradigmas marcantes deste grande pensador do século XX. Levinas deu à filosofia uma vida nova ao introduzir o tema da alteridade e da da interpelação ética. Na sua obra *Totalidad e Infinito* os leitores são interpelados para uma reflexão ética sobre o reconhecimento e acolhimento litúrgico da alteridade absoluta do outro. Falamos da invocação do Outro no sentido litúrgico do Outro pois, a interpelação rompe com todos os paradigmas da certeza lógica e da fundamentação última. A interpelação já é um evento na-anárquico, está no alé de toda archê. Não é um acontecimento anterior ao princípio da filosofia, mas está no verbo que está no princípio. A in-vocação ética do Outro já é uma pro-vocação, que chama no tempo que é o tempo do outro. É o tempo da liturgia, da devoção de um tempo no qual somos para prestarmos a atenção à alteridade do outro. Levinas parte do pensamento de Franz Rosenzweig para apresentar a idéia da alteridade do outro como doador do nosso tempo existencial e da experiência ética de toda criação¹. Com essa evocação ética podemos dizer que o pensamento de Levinas é fundamental para uma diálogo intercultural e do reconhecimento de um outro modo que ser, ou além da essência.

A filosofia alcança seu verdadeiro amadurecimento com os diálogos de Sócrates, que Platão nos transmitiu sistematicamente como um exercício contínuo para buscar o conhecimento e encontrar a verdade. A filosofia é concebida numa amplitude maior, pois, o filósofo como o amigo da sabedoria não apenas trata das leis da natureza e de sua arqueologia, mas da subjetividade. Para Sócrates a filosofia era um exercício ético que ele desenvolvia nos seus longos diálogos com seus discípulos e amigos. Seus princípios de ética eram duramente analisados pelos seus interlocutores. Sócrates se apresentava como um amigo da sabedoria e à qual servia com veneração e procurando identificar seus atos com a justiça. Sua pessoa a todos impressionava, como poderemos ler na Apologia de Sócrates, texto com um teor quase sagrado escrito pelo discípulo Platão, muito fiel e próximo. Sócrates teria dito que ele ensaiava a arte de seu pai, um escultor, que criava dum bloco de mármore as formas de uma figura humana e que ele auxilia no nascimento da maturidade do homem como uma

1 ROSENZWEIG, Franz (1988): *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

forma do exercício da maiêutica, conhecida na arte médica e exercida pela sua mãe que era parteira e que auxiliava as gestantes no nascimento dos filhos, esse método era compreendido como uma visão transparadigmática para que o homem possa com mais facilidade fazer nascer suas idéias. Pois, Sócrates concentrava-se em investigar o ser humano e as possibilidades de seu conhecimento. A inscrição na entrada do Templo de Apolo em Delphos: Conhece-te a ti mesmo serve como ponto de partida de sua filosofia. Esse é o pressuposto fundamental para alcançar o conhecimento correto: O auto-conhecimento. O interessante que se quer dizer com isso, é que ele não só se interrogava sobre o que nós podemos conhecer, mas, perguntar por aquilo que nós não sabemos conhecer. Este segundo aspecto do questionamento de Sócrates deve ser compreendido, como fundamental para o que fazer da filosofia na atualidade. Voltando-se para a interioridade da subjetividade e assimilar a expressão de Sócrates eu sei que nada sei. Por um lado, aprendemos de Sócrates que a filosofia é a feliz condenação da qual o ser humano jamais poderá fugir, é nesse sentido que o filosofar é também uma experiência perigosa. Pois, a atitude filosófica exige uma autenticidade existencial radical. Mas, por outro, a filosofia leva-nos ao instante fatal: à descoberta do nosso não conhecimento, ou de que alguém poderia manipular o que se deve conhecer e dizer. Já seria a forma como se poderia conduzir a imposição da ideologia que pode manipular as mentes dos outros através do sistema educacional ou de outros aparelhos de manipulação. Sócrates ensina que com o método maiêutico o ser humano toma consciência do momento singular no qual ele descobre seu estado de ignorância.

Esse instante da tomada de consciência acontece na experiência dialógica. Esse momento é segundo Sören Kierkegaard o instante filosófico importante para uma nova abertura do homem para o mundo e para seu auto-conhecimento. Levinas considera esse instante para explicitar do impulso e da obsessão pela alteridade absoluta do outro, que rompe com a egologia:

El comienzo del saber sólo es posible si se rompe el encantamiento y el equívoco permanente de un mundo en el que toda aparición es posible simulación, en el que falta el comienzo. La palabra introduce un principio en esta anarquía. La palabra desencanta, porque, en ella, el ser que habla garantiza su aparición y se auxilia, asiste a su propia manifestación. Su ser se efectúa en esta asistencia. La palabra que ya apunta en el rostro que me mira, introduce la franqueza primera de la revelación. Con relación a ella, el mundo se orienta, es decir adquiere una significación².

É na relação que instaura a consciência e a linguagem conforme podemos ler no texto do livro *De magistro* de Santo Agostinho, é essa a profunda experiência humana, uma experiência do inefável que vai significando tudo “Ter um sentido, é ensinar ou ser ensinado, falar ou poder ser dito”³. É a correlação hermenêutica a priori como fundante da relação intersubjetiva, que, segundo Martin Buber fundamenta-se na dualidade das palavras-princípio Eu-Tu e Eu-Isso. Levinas dá à linguagem um sentido ético, porque é pela linguagem que o ser humano instaura um novo sentido à criação do mundo e na linguagem se dá uma

2 LEVINAS, Emmanuel (1977): *Totalidad e infinito*, Salamanca: Sígueme, p. 120.

3 *Ibidem*.

abertura para a alteridade, para a comunidade: “A palavra instaura a comunidade somente ao “dar”, ao apresentar o fenômeno como dado e dá ao tematizar”⁴

A FILOSOFIA DIALÓGICA E A INTEPelação ÉTICA

O pensamento de Levinas insere-se com um destaque peculiar entre as múltiplas correntes do pensamento dialógico contemporâneo. A filosofia do século XX sofreu com o impacto do pensamento de F. Nietzsche, recebe a fenomenologia de Husserl, a obra *Ser e tempo* de Heidegger, o *Ser e o Nada* de Jean Paul Sartre e todas as formas de existencialismo. No meio de todo esse rumo da filosofia, uma abordagem nova será feita pelo chamado o novo pensamento de Franz Rosenzweig⁵, Hans Ehrenberg⁶, Ferdinand Ebner⁷, Martin Buber⁸ e, mais recentemente, Emmanuel Levinas delineou uma nova postura na reflexão crítica possibilitando uma sustentação mais profunda e abrangente dos direitos humanos.

Esses filósofos marcaram de maneira especial a história do pensamento, da antropologia filosófica, da Filosofia do Direito e influenciaram fortemente a ética, a teologia, a pedagogia, a utopia e a psicologia. Ferdinand Ebner e Martin Buber tiveram uma repercussão na teologia e na filosofia da linguagem e Franz Rosenzweig na sua filosofia do direito lança as bases para a crítica ao totalitarismo, temática de Hanna Arendt, Theodor Adorno e Emmanuel Levinas.

Franz Rosenzweig fundamentou seu judaísmo durante a primeira guerra mundial na sua correspondência com Eugen Rosenstock, foi uma correspondência que aconteceu de uma para outra trincheira cheia de riqueza e profundidade de pensamento. É na obra *A Estrela da Redenção* em que Rosenzweig dá a palavra aos filósofos desde Platão até Hegel e Nietzsche, os poetas desde Sofocles até Goethe e Rilke, Moisés e Buda, Jesus e Laotse Rabbi Akiwa e Maiomonides, Tomás de Aquino e Lutero. O que de judaísmo existente na obra é que essa filosofia não inicia com o Eu, mas, com o Tu com o qual o Eu é interpelado. Não será um Eu pensante que pergunta por Deus, Mundo e Homem, mas, será a partir perguntado e questionado e trazido à existência. Assim, uma das grandes contribuições de Rosenzweig para a história da filosofia contemporânea é a crítica feita ao Idealismo e ao Totalitarismo do Estado, inserindo, assim um novo dimensionamento do tempo e das possibilidades humanas na significação da história, buscando um sentido para a experiência humana face à consciência do finito e infinito, paradigmas-chaves no pensamento de Levinas. Aqui temos a forte influência de Rosenzweig sobre a passagem existencial de Walter Benjamin nas concepções escatológicas da história.

4 *Idem*. p. 121.

5 MAYER, Reinhold, ROSENZWEIG, Franz (1973): *Eine Philosophie der dialogischen Erfahrung*, München, 1973.

6 LICHAZ, Werne & KELLER, Manfred (Org.) (1986): *Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg: Bericht einer Beziehung*, Frankfurt am Main: Haag & Herchen.

7 EBNER, Ferdinand (1963): *Schriften*, em 3 Vol., München. O diálogo originário é apresentado na Bíblia, como a fala de Deus com o homem, por isso, eu gostaria de apontar para que seja considerado o fato que dois pensadores ao mesmo tempo encontrem a forma do filosofar de maneira semelhante, um que era judeu, Martin Buber e o outro Ferdinand Ebner que a partir da fundamentação bíblica desenvolve uma filosofia cristã, sejam autores tão fundamentais para o pensamento dialógico.

8 Em 1923 Martin BUBER publica *Eu e Tu*.

A filosofia de Levinas instaura um novo humanismo. A perspectiva de seu pensamento abrange fundamentalmente a ética. A ética tem seu ponto de partida no reconhecimento da alteridade do outro. Levinas é um pensador que vai além das perspectivas da subjetividade, do psiquismo e da egologia da Modernidade, inserindo-se na compreensão do reconhecimento dos Direitos Humanos fundamentais ditados pela alteridade do outro que é o fundamento e a dimensão teleológica da justiça.

Levinas nasceu em 1905, na cidade de Kaunas, Lituânia, e emigrou como universitário para a cidade de Estrasburgo, na França, e foi estudar em Friburgo, tendo aulas com Edmund Husserl e com Martin Heidegger. Introduziu a filosofia da fenomenologia na França. Sua tese de doutorado foi sobre a teoria da intuição em Husserl. Tendo passado pelo campo de concentração de Stammlager, torna-se depois diretor do Colégio Israelita de Paris e, a seguir, professor na Sorbonne. Faleceu em 1995. Destacamos entre as suas principais obras *Totalidade e Infinito*; *Difficile liberté*; *Outro modo de ser ou além da essência*; *Humanismo do Outro Homem*; *À l'heure des Nations*; *Entre nós*; *Quatre Lectures talmudiques*.

Enrique Dussel, em sua obra *Ética da libertação* apresenta Levinas como uma vítima do holocausto judeu no coração da Modernidade. Foi um sobrevivente que começa sua obra madura (*Outro modo de ser ou além da essência*) da seguinte maneira: “Em memória dos seres mais próximos entre os seis milhões de assassinados pelos nacional-socialistas, junto a milhões e milhões de humanos de todas as confissões e nações, vítimas do mesmo ódio do outro ser humano, do mesmo anti-semitismo”.

O pensamento filosófico de Levinas exige uma fidelidade hermenêutica que implica numa transparadigmatização das categorias utilizadas no contexto de seu novo humanismo. O paradigma para a reflexão ético-jurídica é o conceito da ileidade (*illeité*), que emerge pela interpelação ética face ao impacto da infinita responsabilidade e de uma obediência ir-restrita à voz da alteridade absoluta do outro que questiona a segurança e a radicalidade da minha subjetividade. Essa categoria reverte para uma ética da memória.

As categorias do pobre, órfão, estrangeiro e da viúva são categorias bíblicas para expressar a dimensão da interpelação ético-jurídica que se manifesta pela epifania do rosto do outro, cujo olhar coloca em total questionamento a certeza do meu eu, interpelando-o pelo clamor: “Tu não matarás”. Essas categorias, desconhecidas no pensamento grego e, consequentemente, na tradição do pensamento filosófico ocidental, são salvaguardadas na tradição teológica cristã através do preceito, julgamento e da justiça (Mt 25, 31-46). Essa ótica da justiça é a tentativa para superar a egologia, a ipseidade e a *arché* da subjetividade do pensamento da Modernidade para instaurar o dado da irrefutabilidade da interpelação ética no momento da dialogicidade da singular relação recíproca do Eu-Tu, para ir ao encontro da misteriosa relação de justiça, que se realiza efetivamente na relação Eu-Ele. A justiça é a relação assimétrica.

Para expressar o princípio da lei e da justiça, Levinas utiliza-se das leituras talmúdicas nas quais interpreta a lei positiva, formulada nos dez mandamentos, dando um sentido histórico-existencial à relação dialógica Eu-Deus, que seria a experiência de transcendência, que somente será real no cumprimento da justiça que acontece na total heteronomia, ou seja, na relação com o outro que já não é mais o meu Tu da relação de reciprocidade dialógica Eu-tu, é a ileidade, por isso interpelação ética. A justiça, segundo Levinas acontece concretamente quando a lei que responsabiliza o meu Eu ultrapassando todas as formalidade jurídicas essenciais e colocando a minha subjetividade além do questionamento dos direitos humanos adquiridos, porém, no evento histórico, o tempo do outro, que se conta diante

da absoluta responsabilidade que me cabe nessa relação assimétrica para com o Outro. A alteridade do outro é descrita por Levinas com uma dimensão ética. Mas, parte de uma fenomenologia da percepção. O Outro, carnalidade sensível e como o Eu psíquico, manifesta-se pelo rosto. Levinas apresenta o rosto do outro na negação para ser conteúdo. Pois, assim ele não poderia ser compreendido, isto é englobado. Não poderia ser visto e nem tocado, porque na sensação visual ou tátil, a identidade do eu envolve a alteridade do objeto que é precisamente conteúdo. Para Levinas o Outro não é outro com uma alteridade relativa. A alteridade do Outro não depende de uma qualidade que o distinguiria do eu, pois essa distinção anula a alteridade. Mas, a relação entre o Outro e eu, não termina em número nem no conceito. O Outro permanece infinitamente transcendente, na epifania de seu rosto ele me chama e me interpela. A alteridade absoluta do Outro me interpela como vítima. O rosto do próximo sobrecarrega-me com uma responsabilidade irrecusável, precedendo todo sentimento livre, todo pacto e todo contrato. Do Outro não poderei fazer uma representação. Ele se revela como vítima mais nu do que toda nudez, é pobreza, pele desgarrada. O rosto do Outro é revelação do Outro como vítima.

Levinas estrutura a constituição jurídica do eu através do princípio da substituição. Utiliza-se por um lado, da figura estilística da representação de que o Eu é portador da responsabilidade do outro, por outro lado introduz na fenomenologia e na hermenêutica jurídica o conceito de substituição. Com este conceito Levinas compara a constituição da fenomenologia da autoconsciência, o si-próprio, utilizando-se do conceito de uma assinação de uma extrema urgência e de uma obrigação anacronicamente anterior a todo o ato de compromisso. É numa responsabilidade absoluta que não se justifica por nenhum compromisso prévio. Na responsabilidade para com o outro se instaura a situação ética. Não se trata de uma responsabilidade diante do outro em cuja situação nos sentiríamos inocentes. Na verdade encontramos-nos sempre numa situação de responsabilidade pelo Outro antes de qualquer julgamento. Na linha do pensamento ético de Levinas emerge um novo imperativo categórico que, mesmo além da condição de ser anterior a todo pensamento e a toda fundamentação, põe a interpelação ética como princípio da justiça. Levinas fala de uma significação que está além da visibilidade que se poderia tematizar num signo ou num código de Direito. É o próprio transcender para além daquilo que é significação. Ora, é o próprio transcender do além da significação que nos conduz para o ápice contraditório da relação do *um-para-o-outro*, este paradigma não é um defeito da intuição, porém, o excesso da responsabilidade. É minha responsabilidade para com o outro que forma o *para* da relação, a mesma significação da significação que significa no *Dizer* antes de mostrar-se no *Dito*. Aqui encontramos o sentido dado por Levinas para a revelação da perspectiva da intrigante relação do Eu *para* o outro. É a plenitude da compreensão, não no sentido de um idealismo filosófico da subjetividade, mas, no questionamento da instituição jurídica formal que vai além do seu código restrito e introduz a interpelação ética do outro, com o qual nenhuma relação de formalidade e de expressão significativa tenho na relação porém, no imperativo categórico da infinita responsabilidade no qual está radicado a minha subjetividade para com o outro. A relação jurídica segundo a interpretação de Levinas sustenta-se na experiência fenomenológica do momento em que o Eu é despertado pela interpelação etico-jurídica do outro. A tomada de consciência dá-se no insuperável questionamento, no sentido socrático, do momento que já não é mais o meu tempo mas é o tempo do outro. A minha subjetividade é tomada como refém pelo outro. Desta responsabilidade infinita do outro serei sempre um refém. A condição de refém irrompe sobre minha subjetividade com a epifania do rosto do outro. É no rosto do outro concreto em carne e osso na transcendência ética

do tempo que não é o tempo da minha subjetividade em que o olhar do rosto do outro me interpela com o clamor *tu não matarás*.

O PRINCÍPIO DA ILEIDADE PARA EXPRESSAR A JUSTIÇA

Assim, encontramos o princípio da justiça que está situada anacrônicamente anterior à consciência da subjetividade. A subjetividade, segundo Levinas, estabelece-se além da egologia, da autonomia absoluta do eu e da vivência e da ipseidade ou do em-si e do para-si. A condição da subjetividade humana é possibilitada através da relação do eu com o outro na qual está implicada a relação que se estabelece já anteriormente a qualquer *arché*, ou seja, a subjetividade existe já anteriormente à *arché*, ela é an-árquica. Mesmo antes da minha existência, já sob subjetividade, o meu eu é infinitamente responsável pelo outro. Levinas, por um lado, busca a intemporalidade e a temporalidade das circunstâncias privilegiadas do vivido em que se constitui a temporalidade, tematizada por autores como Moses Mendelssohn, Franz Rosenzweig e Hans Ehrenberg.

Levinas expressa a relação ético-jurídica da subjetividade a partir da idéia da relação infinita inter-humana e com o Infinito. A subjetividade expressa-se através da condição de ser refém do outro, o que implica uma ruptura da totalidade e a instauração da experiência do outro como uma experiência da transcendência. Assim, a minha subjetividade realiza-se concretamente na história através da relação com o outro que se manifesta através de seu rosto, cujo olhar é uma constante interpelação de justiça: “tu não matarás”. A subjetividade acontece na existência humana através da relação intersubjetiva e na exigência infinita de justiça para com o outro.

O outro revela-se na epifania de seu rosto:

A apresentação do rosto –a expressão– não desvela um mundo interior, previamente fechado, acrescentando assim uma nova região a compreender ou a captar. Chama-me, pelo contrário, acima do dado que a palavra põe já em comum entre nós. O que se dá, o que se toma, reduz-se ao fenômeno, descoberto e oferecido à captação, arrastando uma existência que se suspende na posse. Em contrapartida, a apresentação do rosto põe-me em relação com o ser. O existir do ser –irredutível à fenomenalidade, compreendida como realidade sem realidade– efetua-se na inadiável urgência com que ele exige uma resposta. Essa resposta difere da “reação” que o dado suscita, porque não pode ficar “entre nós”, como quando das disposições que eu tomo em relação a uma coisa. Tudo o que se passa aqui “entre nós” diz respeito a toda gente, o rosto que o observa coloca-se em pleno dia da ordem pública, mesmo que dela me separe ao procurar com o interlocutor a cumplidade de uma relação privada e de uma clandestinidade⁹.

O *Dasein* em Levinas tem fome, sofre as penúrias da contingência existencial e inclina-se para a alteridade. Para Levinas, esta é a experiência originária da ética. “A ética já por si mesma é uma ótica”¹⁰. O ato de alimentar-se é o primeiro ato moral. A pessoa que se ali-

9 LEVINAS, Emmanuel (1977): *Op. cit.*, p. 190.

10 *Id.*, *ibid.*, p. 16.

menta recebe da bondade do outro o alimento; por exemplo, na relação entre recém-nascido e mãe, com a família e mais tarde num âmbito social mais abrangente, a sociedade na qual a pessoa vive. Como, ao ser alimentado, houve a satisfação de uma necessidade que possibilita irromper na vida, assim isso ocorre na economia, num momento seguinte. Essa experiência fenomenológica da satisfação das necessidades e do rompimento do egoísmo provoca a primeira experiência ética do ser humano, que é encontrar-se com a alteridade do outro. É uma experiência fenomenológica. Levinas acentua cada vez mais essa perspectiva fenomenológica da satisfação das necessidades primordiais, como o alimento, o abrigo, o afeto, a economia e o conhecimento técnico como elementos existenciais sustentadores da vida humana. Elementos esses que são essenciais para a experiência fenomenológica da ética. E Levinas busca compreender a fenomenologia de Husserl para uma experiência metafísica. “A fenomenologia husserliana tornou possível a passagem da ética para a exterioridade metafísica”¹¹.

CONCLUSÃO

Na passagem da transparadigmática da egologia da Modernidade para a responsabilidade infinita devida pelo Eu à alteridade absoluta do outro, Levinas inaugura uma importante dimensão na filosofia. O que há de fundamental e inovador no pensamento de Levinas é o seu caráter ético, interpelação ética do outro que se manifesta em sua alteridade sob vários aspectos fundamentais para a compreensão da relação jurídica que implica a concretude existencial, corporeidade, proximidade e relação inter-humana. Mas a revelação ou a epifania do outro não é meramente fenomenológica, e sim manifestação de sua absoluta alteridade com o princípio ético.

A obra de Levinas irrompe com uma nova imagem sobre o ser humano. Levinas aponta para uma nova experiência da ética, a ética do reconhecimento da alteridade absoluta do Outro como vítima que se introduz na história da humanidade. Com isso, será introduzida dentro da antropologia filosófica uma nova perspectiva que perpassa as múltiplas dimensões do conhecimento humano, desde a teologia, psicologia, direito até o campo da técnica. A concepção fundamental desse novo humanismo de Levinas, conhecida como humanismo do outro homem, é a solidariedade e a infinita responsabilidade ética que se correlaciona com a experiência humana.

A totalidade será rompida a partir da subjetividade. A subjetividade aparece como aberta para a exterioridade, sem poder escapar da relação assimétrica, a qual, por seu lado, se manifesta ao outro de maneira diacrônica como culpada e responsável.

A experiência ética é, na verdade, uma experiência metafísica, isto é, não é nem um processo dialético de desvelamento, nem ontológico, mas é um processo interpessoal da revelação e da transcendência. O desejo pela transcendência será despertado através do grito pela justiça e pela revelação do rosto do outro.

Falar da alteridade significa, antes de tudo, incluir a ética no pensar. A relação com o outro realiza-se na forma da bondade, que se chama de justiça e verdade e que se concretiza historicamente numa infinita experiência de transcendência, como solidariedade e responsabilidade pelo outro.

11 *Ibid.*, p. 17.

As categorias bíblicas, o órfão, o pobre, a viúva e o estrangeiro, utilizadas na filosofia de Levinas, recebem uma concreta significação e destino na hermenêutica jurídica. O outro é o oprimido, que se chama de índio, de camponês sem terra, de marginalizado nas periferias dos grandes centros urbanos, de desempregado, de pobre do povo que clama por justiça. A revelação desse outro exige uma correspondente práxis libertadora.

Esse outro não poderá ser negado nem desconsiderado, uma vez que ele se encontra justamente fora da dimensão do jogo do meu eu.

O outro que vem ao meu encontro, que clama por justiça em sua interpelação, rompe com o sistema da opressão, com a ideologia ou ilusão, ele rompe com o egoísmo do eu.

O ser humano experiência a presença concreta do outro em sua exterioridade e se encontra com ele mesmo na transcendência. Neste sentido, a proximidade no horizonte do ser-para-o-outro não tem nenhuma delimitação espacial e temporal, porém abarca toda a humanidade. O ser-para-o-outro refere-se a um saber moral, ao pensar moral, à bondade, à diaconia, à substituição do outro e à justiça. A relação com o outro, no ser-para-o-outro, plenifica-se, fundamentalmente, no ser da comunidade, o que corresponde à responsabilidade ética para com o outro, como uma experiência na alteridade.

Na definição da interioridade soberana, Levinas descreve a liberdade como vontade. A verdade será experienciada pelo ser humano quando este pratica a justiça. Através do outro, apresentam-se diante do eu “muitos outros”. Levinas chama a estes “muitos outros” de terceiro. Aqui reside a razão por que a relação do eu com o outro alcança uma dimensão infinita.

A verdade correlaciona-se na temporalidade e na vida política, da economia e com as relações sociais, que exigem a realização da justiça. A justiça consiste em reconhecer a condição da alteridade do outro na sua absoluta alteridade e tempo. É no tempo, que pertence ao outro, no qual cumpro meu dever como subjetividade na liturgia da ética.